



10.1623



# سُجِّ اقبال

بہ سوادِ دیدہ تو نظر آفریدہ ام من  
 بہ ضمیر تو جہانے دگر آفریدہ ام من  
 ہمہ خاوران بہ خوابے کہ نہاں ز شیم ام  
 بہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ ام من اقبال





# روحِ اقبال

مولفؔ

ڈاکٹر یوسف حسین خان

شعبہ تاریخ و سیاسیات جامعہ عثمانیہ سرکاری

حیدرآباد (دکن)

مع مقدمہ

جناب ڈاکٹر رضی الدین صاحب یعنی

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ، ڈی

پروفیسر جامعہ عثمانیہ سرکاری

طبیعیات، اعظم ایسٹیم پریس گورنمنٹ انجمنیت، ممبئی

حیدرآباد (دکن)

قیمت مجلد (۱۰۰) سکہ انگریزی (۱۰۰) سکہ عثمانیہ  
قیمت غیر مجلد (۱۰۰) سکہ انگریزی (۱۰۰) سکہ عثمانیہ

## فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
	نذر عقیدت			فنی تجزیہ	۸۳
	مقدمہ			شاعرانہ مصوری	۸۶
	دیباچہ			تشبیہات	۸۸
	اقبال اور آرٹ	۱۱۲-۱		اثر آفرینی	۹۰
	اقبال کی شخصیت	۱		محاکات	۹۳
	آرٹ اور زندگی	۶		غزل گوئی	۹۴
	خلوص اور شعر	۱۷		اقبال کی غزل	۹۶
	شاعر اور عالم فطرت	۲۹	۲	اقبال کا فلسفہ تمدن	۱۱۳-۲۷۰
	اقبال کا شاعرانہ مسلک	۵۰		خودی	۱۱۳
	رومانی آرٹ	۵۴		مقاصد آفرینی	۱۱۹
	تخیلی پسیر	۶۰		عمل اور اخلاق	۱۳۰
	آرٹسٹ کے کیرکٹر	۶۱		قصہ آدم	۱۳۵

صفحہ	نمبر شمار	صفحہ	نمبر شمار
۳۴۶-۳۴۱	۳	۱۴۱	انسانی فضیلت
۲۴۲		۱۴۸	تاریخی استقراء
۲۸۹		۱۵۴	انسان کامل
۳۰۵		۱۶۰	حیات اجتماعی
۳۲۲		۱۶۲	فرد اور جماعت
		۲۰۴	ملکیت اور تمدن
۳۵۷		۲۲۸	نظام معیشت
		۲۶۲	نظام معاشری

# نذرِ عقید

— (•••••) —

ان اوراق کو اظہارِ اخلاص و احترام کے طور پر براہِ  
محترم ڈاکٹرز اکرم حسین خاں صاحب کی خدمت گرامی پیش  
کرنے کی عزت حاصل کرتا ہوں جن کے ایثار و عمل کی مثال  
نے فکرِ اقبال کے بہت سے گوشوں کو میرے سامنے  
روشن کر دیا۔

یوسف



# تفہیم ۱۵۴۶ مقدمہ از

جناب ڈاکٹر ضی الدین صاحب مدظلہ۔ ایم اے۔ بی اے۔ ڈی۔ پروفیسر ریاضیات جامعہ عثمانیہ

سرکار عالی حیدر آباد (دکن)

یہ امر تسلیم ہے کہ ایک غیر معمولی ذہین اور بڑا مفکر اپنے خاص غور و فکر کے علاوہ ہر مہم دار علم و فضل سے خیالات اور تصورات حاصل کرتا ہے اور انہیں اپنا لیتا ہے۔ وہ ان خیالات کا گھنٹہ تر جان نہیں ہوتا بلکہ انہیں اپنے آئینہ افکار میں منکس کرتا ہے اور پھر اپنے ذاتی اصول اور ایقان کی روشنی میں ایک جامع اور مرتب نظام دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ بالکل یہی کیفیت اقبال کی ہے۔ خواہ ہم ان کی شاعری کا مطالعہ کریں یا ان کی تقریریں اور خطبات پڑھیں ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان کا مطالعہ بہت وسیع، ان کا علم عمیق اور بے پایاں اور ان کا تخیل انتہائی درجہ بلند پرواز تھا۔ وہ فلسفہ اور الہیات کے قدیم اور جدید اصول مباحث پر پوری طرح حادی تھے۔ انہوں نے زندگی کے تمام بڑے مسائل کا شمول فلسفی اور بندہ مومن کی حیثیت سے بنوہ مطالعہ کیا تھا۔ ایک ہی ذات میں ان تینوں خصوصیات کا جمع ہونا نادرات میں سے ہے۔

عربا و در کعبہ دہت خانہ می نالد حیات  
لیکن جب کبھی ایسا دانائے راز پیدا ہوتا ہے تو پھر غیر معمولی تخیل اور انکشافات کا ظہور پزیر ہوتا لازمی ہے! اقبال نے فلسفی کی حیثیت سے جو کچھ سوچا اور سمجھا اور بندہ مومن کی حیثیت سے ان پر جو واردات گزریں انہیں ایسی دلکش شاعرانہ زبان میں ادا کیا ہے کہ وہ پڑھنے اور سننے والوں کے دل پر راست اثر کرتی ہیں۔ ان کی شاعری اور ان کے فلسفے میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے فلسفہ منطقی زبان اور



تحلیلی طریقہ استدلال اختیار کرتا ہے اور شاعری راست قلب اور روح سے ہکلامی کرتی ہے :

حق اگر سوزے نہ ادا و مکت است      شعری گرد و چسوز اذول گرفت

اقبال کی ایک دوسری خوبی جو ہر بڑے مفکر میں ہو ا کرتی ہے ان کے ذہن کی چمک تھی جس کی مدد سے وہ نئے اور زیادہ صحیح خیالات اور افکار کو اخذ اور جذب کر لیتے تھے۔ چنانچہ اپنے خطبات ”تشکیل الہیہ اسلامیہ“ کے پہلے صفحہ پر ہی وہ اس چمک اور صلاحیت کو اپنی تمام تفکر کی اساس ٹھہراتے ہیں اور کہتے ہیں :-

”فلسفیانہ تفکرات قطعیات کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم وسیع ہوگا اور ذہنی اور دماغی قابلیتیں بڑھیں گی اور ہر تصویر کے نئے رخ انسانوں کے سامنے آتے جائیں گے۔  
یہ ممکن ہے کہ ان خطبوں میں پیش کئے ہوئے خیالات اور تصورات سے زیادہ صحیح اور زیادہ مبسوط تصورات دستیاب ہو سکیں۔ بہار فرض ہے کہ اعتبار کا ساتھ

انسانی ذہنی ترقی کا بغور مطالعہ کرتے رہیں۔“

خواہ کوئی شخص اقبال کے کلام کا مطالعہ کرے وہ ضرور محسوس کرے گا کہ اقبال علوم قدیم و جدید کی تقریباً تمام صنفوں سے بخوبی واقف تھے۔ یہ امر تو تعجب خیز نہیں کہ وہ ادب اور فلسفہ کے ہر پہلو پر عادی تھے کیونکہ یہ تو بہر حال ان کے پیش کی چیزیں تھیں لیکن یہ بات یقیناً ان کے ناظرین کے لئے حیرت انگیز ہوگی کہ وہ طبیعی، حیاتی اور عمرانی علوم کے بنیادی اصولوں اور فلسفہ پر ان کے اثر سے بخوبی واقف تھے۔ انھوں نے ان علوم کے عام اصولوں کا ایسا گہرا مطالعہ کیا تھا کہ وہ اپنے فلسفیانہ اور الہیاتی مباحث میں ان کو دلیل اور سند کے طور پر بے تکلف استعمال کرتے تھے۔ اس قسم کی بے شمار مثالیں ان کے کلام اور خطبات میں موجود ہیں اور خصوصاً خطبات تو ان سے مملو ہیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں پر اس قدر ہمہ گیر اور وسیع نظر رکھنے والا مشرقی شاعر سعدی اور رومی کے بعد سے اقبال کے سوا کوئی اور نہیں ہوا۔

زہد شیخ تائیں روزگارے      نرؤم دے بجان ماشرارے  
 اقبال نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انھوں نے انسانوں کی رہنمائی کے لئے کوئی نیا راستہ تراشا ہے بلکہ وہ ہمیشہ کہتے رہے کہ یہی سیدھا راستہ ہے جس کو خداوند کریم ابتداءے آفرینش سے آج تک برابر بتلاتا رہا ہے اور جس کو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا لیکن چونکہ وقت کے گزرنے کے ساتھ انسان اس سیدھے راستہ سے دور ہوتے گئے اس لئے اقبال کی ساری کوششیں اس نقطہ پر مرکوز تھیں کہ ان اپنی حقیقتوں کو تازہ کریں اور انسانوں کو اسی خدائی راستہ پر لگادیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے انھوں نے وہ پیرایہ اختیار کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں پر زیادہ سے زیادہ اثر کر سکے ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔

شوق مری لمیں ہے شوق مری نے میں ہے      نغز اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے  
 اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے۔ اگر شری روم کو آٹھ سو برس قبل ”قرآن در زبان پہلوی“ سمجھا گیا تھا تو ہم کلام اقبال کو بھی اس الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔

اپنی زبان کے چند الفاظ کو الٹ پھیر کر موعوب کن یا خوش آئند جلے بنا نا شاعری نہیں ہے۔ شعر اور ادب کی بنیاد یا تو انسان کے ذاتی تجربوں اور احساسات پر ہوتی ہے یا کائنات اور زندگی کے حقائق کے متعلق غور و فکر پر اس میں دوسرے مفکرین کے خیالات اور تجربوں سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آرٹ میں ایک بڑا عنصر فہمی الہام والقا کا ہوتا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ الہام یا القا بھی صرف انھیں لوگوں پر ہوتا ہے جنھوں نے ایک عمر کی محنت اور مشقت سے اپنے کو اس کے لئے تیار کیا ہو۔ شاعری بھی ایک حقیقت نگاری ہے جو اپنی مخصوص زبان کہتی ہے جس طرح کہ سائنس اور حکمت میں حقیقت اصطلاحی زبان میں بیان کی جاتی ہے۔ الہامی شاعر کے ایک ایک شعر میں کائنات کے وہ راز مضمر ہوتے ہیں جن کے اظہار کے لئے حکیم یا فلسفی

صغیروں کے صفحے یا ہر دیتا ہے۔ اسی لئے ایک پیام رساں شاعر میں بغیر معمولی صلاحیت اور قابلیت موجود ہونی چاہئے۔ اقبال ایسی ہی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے حامل تھے۔ ان کے کلام میں مشاہدات، واعدات اور عجز و فکر کے ایسے قویق اور باریک نکتے پوشیدہ ہیں کہ ان کو بیان کرنے کے لئے روایتوں، تمثیلوں، تلیسوں اور استعاروں سے مدد لینا ناگزیر ہے۔ اقبال نے قدیم و جدید علوم کے ذخیروں کو کھنڈنا لایا ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے۔ خود بھی بے شمار نئی تشبیہیں اور ترکیبیں گھڑی ہیں اور اپنے مطلب کو ادا کیا ہے اس لئے وہ تعلیم یافتہ افراد بھی جن کا مبلغ علم زیادہ وسیع اور گہرا نہیں ہے اور جو غور و فکر کے عادی نہیں ہیں اقبال کے کلام کو کماتھ نہیں سمجھ سکتے۔ پھر ہم نفسوں کی ناچنگی بھی اقبال کو مجبور کرتی تھی کہ وہ اپنے دلی مطلب کو درود کنا میں بیان کریں! وقت بہرہ گفتن است من بہ کنا یہ گفت ام خود نو بگو کجا برم ہم نفساں خام را اقبال کو ہمیشہ اپنی اس تنہائی کا احساس تھا کہ کوئی ہم دم ایسا نہیں ہے جس سے وہ ان روز کو کہہ سکیں اور جان کی اس امانت کا حال ہو سکے۔ یہاں تو حدیث و لبری اور رنگ و آب شاعری سے محفلیں گرم ہیں۔ یہاں ان کی بے تابانی جان کو دیکھنے والا کون ہے۔ فرماتے ہیں:-

مغفل رامش گری برہم زد م	زخمہ بر تار رگ عالم زد م
بسکو و فطر تم نادور نواست	ہم نشیں اذ فغرام نا آشت
نا امید ستم زیار ان قدیم	طور من سوزد کمی آید کلیم
بحرم و از من کم آتوبی خطا	آں کہ در قهرم فرو آید کجاست
یک جہاں بر سائل من آرمید	اذکراں غیر از دم موبے ندید

وہ بھری غفل میں بھی اپنے کو لالہ صحرائی کی طرح تنہا پاتے ہیں۔ وہ شمع کی طرح ایک مدت تک سوزاں رہتے ہیں لیکن جب ایک شیدائی پر وانی بھی ان کے شعلہ کے گرد طواف نہیں کرتا تو ان کا دل بے تاب ہو جاتا ہے اور وہ پکاراٹھتے ہیں۔

شمعِ رانتہا پتیدن سہل نیست      آہ یک پروانہ من اہل نیست  
اس تنہائی سے بیزار ہو کر وہ حضورِ باری میں دعا کرتے ہیں کہ ایک محرمِ مہم عطا کر جو دوسرے تمام خیالوں سے علیحدہ ہو کر  
اپنے کو ان کے لئے وقف کر دے اور جو ان کے کلام کا تحمل ہو۔

خواہم از لطف تو یا رہے ہمدے      از روز فطرت من محرے  
ہمدے دیوانہ فرزانہ      از خیال این دآں بیگانہ  
تاجاں او سپارم ہوئے خویش      باز بیم درد ل اوروئے خویش  
سازم از مشقت گل خود پیکرش      ہم صنم اور اشوم ہم آذرش  
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا اقبال نے صدقِ دل سے کی تھی ان کی زندگی کے آخری زمانے میں مقبول ہوئی اور  
چند ایسے افراد نمودار ہوئے جن کے لئے ان کی گہرائیاں قابلِ عبرت تھیں اور جن کے لئے ان کا حرفِ شکل سہل ہو گیا۔  
ان افراد نے اقبال کے روز و نکات کو سمجھ لیا اور ان کے پیغام کو عوام تک پہنچانے کا بیڑا اٹھایا۔ خود ان کو بھی  
اس کا احساس ہو چکا تھا۔ چنانچہ آخیں انھوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

گئے دن کہ تہا تھا میں انجن میں      یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں  
انھیں محدودے چند جوانوں میں سے جنھیں اقبال پیروں کی استادی کرتے ہوئے دیکھنا چاہتے تھے، ڈاکٹر  
یوسف بھی ہیں جن کو مشرقی اور مغربی تعلیم سے بہرہ ور ہونے کا موقع ملا۔ وہ اُردو، فارسی، انگریزی اور فرانسیسی  
زبانوں پر کافی عبور رکھتے ہیں اور علومِ سیاسی کے ماہر ہیں۔ انھیں ادب کا بھی نہایت پاکیزہ ذوق فطرت سے  
ملا ہے اور اگرچہ وہ پیشہ وراویب اور نفاذ نہیں ہیں لیکن ادب کے مختلف موضوعوں پر ان کے بعض محرکہ آرا  
مضوں شائع ہو کر خزانِ تجلینِ محال کر چکے ہیں۔ ان کی تقریریں بھی بہت مقبول ہوتی ہیں۔ جامعہ عثمانیہ میں  
وہ تاریخ اور سیاسیات کے کامیاب استاد مانے جاتے ہیں۔ ریاضی اور تاریخی موضوعوں پر ان کی انگریزی اور  
اُردو کتابیں بھی نکل چکی ہیں۔ ان کی ایک نمایاں خصوصیت جس کے باعث ہمہ دے دل میں ان کے لئے عزت

داعترام کا بے پایان جذربیداموتا ہے ان کا علمی انہماک ہے وہ اپنا اکثر و بیشتر وقت علمی اور صرف علمی کاموں میں صرف کرتے ہیں جیسا کہ کسی جامہ کے ایک استاد کے شایان شان ہے۔

ڈاکٹر یوسف کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں خصوصاً جب سے انھوں نے رسالہ "سیاست" کی تدوین اور ادارت شروع کی ہے اور اس میں ان کے بلند پایہ مضمون چھپتے رہتے ہیں اُردو والے طبقہ اُن سے اچھی طرح واقف ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کی کتاب کسی دوسرے شخص کا پیش لفظ لکھنا ایک بے جا جرات ہے۔ ان کا نام اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ان تحریروں کو ہم انتہائی غور اور توجہ کے ساتھ مطالعہ کریں گے۔ اُردو پر فارسی کا اثر تو بہت قدیم ہے لیکن گزشتہ سو سال میں انگریزی کا بھی کافی اثر پڑا ہے۔ اُردو لکھنے پڑھنے والوں میں انگریزی دانوں کی ایک تعداد موجود ہے اور اردو کی علمی تحریروں میں انگریزی مضمون اور مفکروں کے حوالے جابجا ملتے ہیں لیکن انگریزی کے علاوہ دوسری یورپی زبانیں خصوصاً فرانسیسی اور جرمن بھی بڑا ترقی یافتہ ادب رکھتی ہیں اور علوم فنون اور فلسفہ میں ان قوموں کے بلند پایہ مفکرین کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ہماری زبان اور ہمارا ادب ان مفکرین کے خیالات اور افکار سے مالا مال ہو سکتے ہیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے مصنفوں میں ان زبانوں کو اچھی طرح جاننے والے اور ان کے ادب پر عبور رکھنے والے کافی تعداد میں موجود ہوں۔ ابھی تک صرف خال خال ایسے لوگ نظر آتے ہیں اور ان میں ڈاکٹر یوسف ایک ممتاز شخصیت کے حال میں ڈاکٹر صاحب کو فرانسیسی زبان اور ادب میں کافی دستگاہ حاصل ہے۔ ان کی تحریروں میں اکثر فرانسیسی مصنفوں کے حوالے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اُردو ادب میں پیش بہا اضافہ ہو رہا ہے۔ موجودہ کتاب میں بھی ڈاکٹر یوسف کی یہ خصوصیت نمایاں طور پر نظر آئے گی جس سے ان کے مطالعہ کی وسعت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بھی ایک وجہ ہے جس کے باعث ان کی کتاب ہمارے لئے زیادہ جاذب نظر ہو گئی ہے۔

ڈاکٹر یوسف کو اقبال کے کلام سے والہانہ شغف ہے اور انھوں نے اس کے ہر پہلو کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اگرچہ یہ کتاب بظاہر صرف تین مقالوں پر مشتمل ہے جو اقبال اور آرٹ اقبال کا فلسفہ تمدن

اقبال کے مذہبی اور باعد الطبعی تصورات پر لکھے گئے ہیں لیکن ان کے ضمن میں کلام اقبال کے تقریباً تمام اہم پہلوؤں پر روشنی پڑ گئی ہے۔ شاعری اور فنون لطیفہ کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اقبال کے شاعرانہ مسلک پر 'جو رومانیت'، 'مزیت' اور 'کلاسیکیت' کے امتزاج پر مشتمل ہے، طویل بحث کی ہے اور اس کو سمجھانے کے لئے اقبال کے چند موضوع مثلاً شیطان اور آدم، ابلیس اور جبریل، حور و شاعر، مسجد قرطبہ وغیرہ پیش کئے ہیں۔ اقبال کے کلام کا فنی تجزیہ کر کے اس کی انبیازی خصوصیتوں مثلاً شاعرانہ مصوری، ندرت تشبیہات، اثر آفرینی وغیرہ کو واضح کیا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی خودی کے متعلق اقبال کے اصول بیان کئے ہیں۔ علم حاصل کرنے کے لئے تاریخی استقراء اور تخیل فطرت کے لئے سائنس اور حکمت کی ضرورت کو ظاہر کیا ہے۔ زندگی کے مقصد اور فرد اور جماعت کے ربط کی وضاحت کی ہے۔ ملکیت، تمدن، معاشی اور معاشرتی نظام کے متعلق اقبال کے تصور کو پیش کیا ہے۔ خدا کے وجود اور توحید کے متعلق وہ بنیادی خیالات درج کئے ہیں جن پر اقبال کی ساری تعلیم کا دارومدار ہے۔ زمانہ تقدیر اور جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور آخر میں حیات اور موت کے متعلق لطیف نکتے واضح طور پر پیش کئے ہیں۔

غرض یہ کتاب اقبال کے تمام اساسی خیالات پر معاوی ہے اور اس طرح حقیقی معنوں میں اس کے کلام کا پختہ پختہ اور روح ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ پوری کتاب میں مصنف نے اپنا تمام مواد اقبال کے کلام سے اخذ کیا ہے اگرچہ تشریح کی خاطر دوسرے مفکرین کے خیالات بھی درج کئے ہیں۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اقبال کے اردو اور فارسی کلام اور انگریزی خطبات پر کامل عبور ہے۔ البتہ چونکہ اقبال کا پیام زیادہ مکمل اور زیادہ پختہ شکل میں زیادہ تر فارسی میں ملتا ہے اس لئے لازمی طور پر اس کتاب میں فارسی کلام کے حوالے زیادہ ہیں جن کی تشریح بھی ساتھ ساتھ کر دی گئی ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی یہ بھی بدبختی ہے کہ ان میں فارسی کا رواج بہت کم ہوتا جا رہا ہے اور

مرث گنتی کے لوگ اقبال کی اس فارسی شاعری کو سمجھنے کے قابل ہیں جو ہماری پسماندہ قوم کی سست رگوں میں  
 تازہ خون دوڑا سکتی ہے۔ اس لئے ڈاکٹر یوسف کا تمام اردو داں طبقہ پر اور خصوصاً مسلمانوں پر بڑا  
 احسان ہے کہ انہوں نے کلام اقبال کی تفہیم اور اشاعت کا بیڑا اٹھایا ہے۔ ہم قابل مصنف  
 سے جو اقبال کی روح کو سمجھ چکے ہیں توقع رکھتے ہیں اور اسد عاکرتے ہیں کہ وہ اس سلسلہ کو  
 جاری رکھ کر اقبال کے پیغام کو دوسروں تک پہنچاتے رہیں گے۔

رضی الدین صدیقی

{ ۱۹ فروری ۱۹۴۳ء



## دیباچہ

میں نے اقبال کے خیالات کو اپنے مطالعہ کی سہولت کے مد نظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) آرٹ (۲) تمدن اور (۳) مذہب۔ ان تینوں شقوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام مہات مسائل آجاتے ہیں جن کی نسبت اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ آرٹ والا حصہ رسالہ اُردو کے اقبال نمبر میں شائع ہو چکا ہے اس میں کہیں کہیں تبدیلیاں اور اضافے کئے گئے ہیں۔ تمدن والے حصے کے بعض اجزاء رسالہ سیاست میں شائع ہوئے ہیں۔

اقبال کے تصورات کو اگرچہ ایک نظام فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن اقبال حقیقت میں شاعر ہے اور وہ بڑے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی فکر نے منطق کی بجائے شعر کی زبان اختیار کی ہے کسی مفکر شاعر کے تصورات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بغیر تجزیہ کے ممکن نہیں لیکن اگر تجزیہ منطقی اور میکانکی اصول پر کیا جائے تو شعر پر اس سے بڑھ کر اور کوئی ظلم نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شعر جیسی لطیف چیز جس کی پروش آغوش وجدان میں ہوتی ہے منطقی تنقید و تجزیہ کی گراںباری کی متحمل نہیں ہو سکتی۔



ن

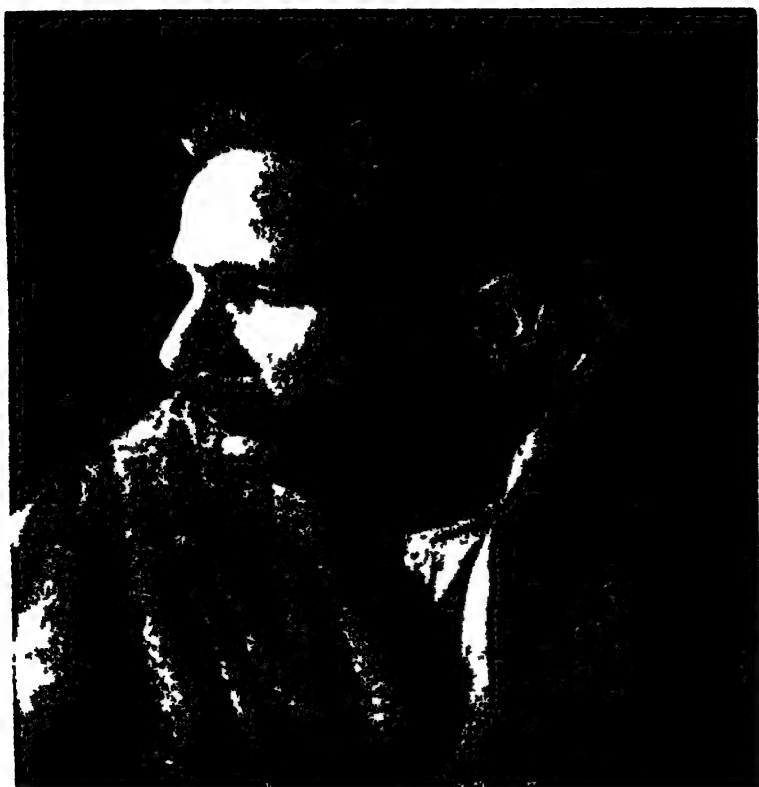
جب ہم کہ نقد و نظر کرنے والا اپنی فکر کو شعر کی طرح تخلیقی نہ بنالے وہ اپنے فرض سے ہمہ برا نہیں ہو سکتا۔ ضرور ہے کہ اُس پر بھی کم و بیش اُسی قسم کی قلبی واردات گزر چکی ہو جس سے شاعر کو شعر کہتے وقت واسطہ پڑا تھا ورنہ اس کی تنقید خلوص سے عاری ہرگز نہ ہوگی جس کے بغیر ادب عالیہ کی تخلیق ممکن نہیں۔ اور میں اس ضمن میں شعر کہنے والے اور شعر سمجھنے والے دونوں کو شامل سمجھتا ہوں۔ تنقید تخلیقی ہونی چاہئے اس واسطے کہ اس کا مقصود منتہا ان کیفیات کی باز آفرینی ہے جو شاعر پر گزری تھیں۔ تجزیہ میں جب تک تخلیقی عنصر شامل نہ ہو نقد و نظر کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔

ان ادراک میں اسی نقطہ نظر سے اقبال کے تصور حیات و کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کام بڑا ہے اور راقم الحروف کو اس ضمن میں اپنی کوتاہیوں کا اچھی طرح سے احساس ہے۔ بہر حال جو بن پڑا وہ کیا اس امید میں کہ آئندہ دوسرے اس سے بہتر کریں گے جو اقبال کے شایان شان ہوگا۔

تو مرا ذوق بیاں دادی گفتمی کہ بگوئے ہست و رستینہ من انچ بکس نتواں گفتم  
شوق اگر زندہ جاوید نباشد عجب است کہ حدیث تو دیریں یکے نفس نتواں گفتم

(دربارِ معجم)

یوسف



ع ٢٤٦



## اقبال اور آرٹ

— ( ۱ ) —

**اقبال کی شخصیت** | اقبال کی طبیعت ایسی ہمہ گیر اور ہمہ جوتھی اور اس کی شخصیت میں ایسے مختلف عناصر جمع ہو گئے تھے جو عام طور پر کسی ایک شخص کی زندگی میں شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اُس کے ذہن اور اس کی زندگی میں بلا کی وسعت تھی۔ اس کے جال پرست اور عشق پرور دل نے اپنے تخیل کی گلکاریوں سے اپنی ایک الگ دنیا آباد کر لی تھی۔ اس دنیا کی خیالی تصویر میں اس نے اپنے جذبات کے موقلم سے ایسی رنگارنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظرب اس تصویر پر پڑتی ہے تو پھر ہنسنے کا نام نہیں لیتی۔ اقبال کا آرٹ دوں کو بھانے کے طسم میں پوشیدہ ہے۔ اقبال کے جسم خاکی میں ایک مصلح حیات کی عرفاں جو صداقت پسند اور نظم آفریں روح تھی جو جذبہ دینی کے تحت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں منبسط و نظم قائم کرنا چاہتی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور حکیم مکتمہ دہا بھی۔ اس کے ہاں درد و سوز بھی ہے اور رندی و مستی بھی، نصیحتیں بھی ہیں اور دین و مدن کی تعلیم بھی، عقل و عشق کی ابدی کشمکش کا بیسان بھی ہے اور حسن کی

کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی۔

اقبال کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے کبھی وہ والہانہ انداز میں جذبات انسانی کی ترجمانی کرتا ہے اور کبھی اپنے انکارِ عالمیہ سے حیات و تقدیر کے راز ہائے سر بستہ کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و ہیجان کی منزل کی طرف بڑھامے لئے جاتا ہے اور کبھی اپنے علم پرور اور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہے۔ غرض کہ زندگی کی ہنگامہ زائیوں کے کوئی اسرار اُس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں اس کی شاعری اور زندگی کے مختلف رُخ اپنے اندر اس قدر وسعتیں پنہاں رکھتے ہیں کہ ضرورت اس کی ہے کہ علحدہ علحدہ اور مجموعی طور پر استقصا کیا جائے۔ یہ کام اس وقت ہو سکے گا جب کہ ہماری قوم کے بہترین دل و دماغ اس کے پیغام کو سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کے لئے عرصہ تک اپنے تئیں مصروف رکھیں گے۔ اقبال کا آرٹ حسن و عشق کے اسرار کا حامل ہے اور علم و معرفت کے جو خزانے اس کے اندر پوشیدہ ہیں ان تک پہنچ صرف انہیں لوگوں کی ہو سکتی ہے جنہوں نے اپنے دل و دماغ پر وہ کیفیات طاری کرنے کی کوشش کی ہے جو اس پر گزر چکی ہیں۔

اقبال کی زندگی مجمع البحرین تھی جس میں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کے دھارے آکر مل گئے تھے۔ اس کی شخصیت جامع کمالات تھی۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی اور لازوال قوتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہدِ جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے جسے وہ 'مردِ مسلم' کہتا ہے، وہ

مدح اقبال

ایسا جاندار تصور ہے کہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی ہی اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کرے گا فلسفہ اس کے تخیل و وجدان سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی پر وجد کرے گی۔ اقبال کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی اس کی مثالیں تاریخ ادب میں بہت کم ملتی ہیں۔ اس کی زندگی اور شاعری کا ہر پہلو اپنے اندر بے پایاں دلکشی رکھتا ہے۔ بقول نظیری:-

زپائے تاب سرش ہر کجا کہ می نگرم  
کرشمہ واسن دل می کشد کہ هایں بخت

ادبیات عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ایسی مثال ملے گی کہ کسی دوسرے شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دلاویز نمونوں سے اتنی بڑی جماعت پر جیسی کہ مسلمان ہند کی جماعت ہے اتنا گہرا اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اقبال نے زندگی کے ان مہتمم بالشان حقائق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو قوموں اور جماعتوں کی سیرت کی تشکیل میں مدد و معاون ہوتے اور انھیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں اگرچہ وہ خود زمین مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے ”پیام مشرق“ میں اپنا اور المانوی شاعر گوئٹے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

اوچمن زادے چمن پروردہ من و میدم از زمیں مردہ

لیکن اس نے اپنے پیغام کے طلسم سے ایک پوری قوم کی رگوں میں زندگی کی لہر پیدا کر دی۔

اقبال نے مختلف موقعوں پر اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مجھے شاعری سے کوئی سروکار نہیں۔ اس نے اپنی قوم سے شکایت کی ہے کہ:-

اد حدیث و لبرى خواہد زن      رنگ آب شاعری خواہد زن

کم نظربے تابی جانم ندید      آشکارم دید و پہنا نم ندید

اس سے دراصل اس کی مراد یہ ہے کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں برتنا بلکہ اس کو اپنے مخصوص مقاصد حیات کے حصول کا ذریعہ تصور کرتا ہے (۱)۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست

سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

---

۱۱۰) دکنر میوگو نے "آرٹ برائے آرٹ" (L'art pour l'art) کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ

سب سے پہلے اس نے اس کو استعمال کیا تھا لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس نے ۱۸۵۰ء میں فیکسیر کے فرانسیسی ترجمے پر ایک ہدایت جامع دیباچہ لکھا تھا جس میں اس نے لکھا ہے:-

"۳۵ سال کا عرصہ ہونے آیا (یعنی ۱۸۱۵ء میں) کہ ایک روز والتیر کے المیہ ناموں کے متعلق ایک

محببت میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی۔ میں بھی وہاں موجود تھا۔ میں نے کہا کہ دیتیر

کے ناموں میں انھیں ایک دوسرے سے باتیں نہیں کرتے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ

"دوسرے فقرے سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں اس میں خاص آرٹ برائے آرٹ کی مثالیں ملتی ہیں۔

غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ "آرٹ برائے آرٹ" منفرہ اور محبت کے لئے ایک اصل موضوع

بن گئے۔ لیکن شاید دکنر میوگو کو اس کا علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ دکنر کو زین نے اپنے کیا کچر

(بقیہ بر صفحہ ۵)

روح اقبال

اقبال اپنے آرٹ کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ وہ آرٹ کی ہمیز سے اپنے 'ہمراہ' ست عناصر کو مندرجہ مقصود کی جانب تیز کام دیکھنے کا بقیہ حاشیہ ص ۷

میں استمال کئے تھے۔ ”آرٹ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لئے ہے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے۔۔۔ مذہب مذہب کی خاطر ہونا چاہئے، اخلاق اخلاق کی خاطر اور آرٹ آرٹ کی خاطر۔ نیکی اور پاکیزگی کے راستے سے افادہ اور جال تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکیزگی نہیں ہے جال کا راستہ جال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے“ (ملاحظہ ہو پال اسٹینر کی کتاب ”مذہبی اور جاہلیاتی مسائل“ ص ۷۷)

#### (Questions esthétiques et religieuses)

دو کمزورین پر کانٹ کے فلسفے کا بہت اثر تھا۔ چنانچہ اس نے کانٹ کے اس خیال پر کہ آرٹ کے لئے بے تعلقی و بے غرض ہونا ضروری ہے اور نرید حاشیہ چڑھایا اور اپنی خطابت و ذہانت سے اسے ایک مستقل مسئلہ بنا دیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس مسئلے پر بڑی اندرونوں کی بحثیں رہیں کہ آیا آرٹ آرٹ کے لئے ہے یا زندگی کے لئے۔ خود وکٹر ہیوگو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے۔ کچھ نگرانی ادیب ہیں ان دونوں مسکوں کے ادبی بیج اور عامی برابر چلے آ رہے ہیں۔ اس ادبی ملک کو کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے، فرانسیسی حکیم اور ادیب ماری ژاں گوپونے اپنی تصانیف میں مستقل نظام خیال کے تحت پیش کیا ہے۔ لیکن اور مسائلے دونوں نے جو گرد کے ہمسرتے، بڑی مددک اپنے خیالات گردی کی تصانیف سے لئے اور ان کی اشاعت کی۔ گردی کی تصانیف جن میں اس مسئلہ پر بحث ہے، یہ ہیں

(1) L'Art au point de vue Sociologique.

(2) Les problèmes d'esthétique contemporaine.



متمنی ہے۔ اس کے نغمہ کی دل کش صدا اس کے ساتھیوں کی بے آہنگیوں کو اپنے میں جذب کر لیتی ہے۔ جس طرح حقیقی حسن مشاغلگی کا رہین منت نہیں ہوتا اور اس کی بے نیازی کا امتضا ہوتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے بے پروا رہے، اسی طرح اقبال جو ہمہ تن شعر ہے، اپنی شعریت کا ویسا عامیانا احساس نہیں رکھتا جو جھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سوائے اپنی مخصوص سمجھوتوں کے عام طور پر پیشہ ور شاعروں کی طرح شعر پڑھنا اور دوسروں کو سنانا تک پسند نہ کرتا تھا۔ کیا اس کی اس شاعرانہ بے نیازی سے ہم بھی اس کو مصلح قوم تو سمجھیں، لیکن اس کے شاعرانہ کمال کو محض ضمنی خیال کریں؛ واقعہ یہ ہے کہ اس نے آرٹ یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعے سے اشاروں اشاروں میں حیات انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لئے بے نقاب کر دئے۔

مری نولے پریشان کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرم راز و رونِ میخانہ

**آرٹ اور زندگی** | ہر بڑے شاعر کے کلام کی تہ میں آرٹ کا ایکٹ مخصوص تصور کار فرما ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس شاعر کے تصور کائنات کے تابع ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے آرٹ کا کیا تصور ہے جسے اس نے صوت و لحن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا اس نے اپنے اس تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کئے ہیں۔ وہ آرٹ کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی قوت اور جوشِ عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی کیفیت

طاری کر لے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہو جائے۔ یہی کیفیت آرٹ کی جان ہے۔ اس میں جلالی اور جمالی عنصر دونوں پہلو بہ پہلو ہونے چاہئیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

دلبری بے قاہری جادو گریست      دلبری با قاہری پیغمبری ست

’مرقع چٹائی‘ کے دیباچے میں اقبال نے اپنے آرٹ کے تصور کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے: ”کسی قوم کی روحانی صحت کا دارو اس کے شعور اور آرٹسٹ کی اہامی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے تعلق اس کا پانے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو... اس لئے اس عطیے سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لئے اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل بٹھاسکے، قوم کے لئے بہ نسبت اٹھلایا چنگیز خاں کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء القیس کے متعلق جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عرب شاعر گزرا ہے، فرمایا تھا:- اشعر المشعر اوقائد ہمالی المنار (یعنی وہ شاعروں کا سردار ہے لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہو گا)“

”مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے مائیں کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت

یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پایا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے ہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے تئیں رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و دائم ہیں۔

حسن را از خود بروں جستن خطاست

آن چه می بایست پیش ما بجاست

”جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسرہ ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو چمک رہا ہوتا ہے۔ عہد جدید کا آرٹسٹ فطرت سے اکتساب فیض کرتا ہے حالانکہ فطرت تو بس ہے“ اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لئے کرتے ہیں جو ”ہونا چاہئے“ اور جسے آرٹسٹ اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاسکتا ہے“

اقبال کی شاعری متین روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لئے ہے۔ وہ اپنے سامع کے دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے وہ فطرت پر قابو پاسکے۔ اس کے آرٹ کے وہ محرکات خاص طور پر قابلِ ملاحظہ ہیں ایک تو انسانی زندگی کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اور دوسرے نفس انسانی کی کائنات میں فوقیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص غرض کے حصول کا ذریعہ ہو

خشک بجے کیفیت اور آرٹ کے نقطہ نظر سے پست ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ و آب شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ دل و نظر کو اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذاتی صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان ایسا رنگین اور دل کش ہے کہ بعض اوقات وہ نہایت عمیق مطالب کو باتوں باتوں میں ہمارے ذہن نشین کر دیتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے دو اسباب سمجھ میں آتے ہیں، ایک تو خود اس کی بلند شخصیت کا کرشمہ اور اس کا خلوص اور دوسرے اس کے طرز ادا کی ندرت اور طر فگی۔ وہ اپنے آرٹ سے ایسا معنی خیز طعم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیات شامل ہوتی ہیں۔ اس کی نظر اشیا و حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بصیرت اندوز ہوتی ہے۔ اس کے آرٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے کبھی زندگی کا دامن نہیں چھوٹتا۔

لے میان کیسے ات نقد سخن • بر عیار زندگی اور ابرزن

اقبال کے نزدیک حسن و صداقت ایک ہیں۔ آرٹ کی اعلیٰ قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ روحانی اور اخلاقی قدروں کا احساس و توازن اور اک حسن کے ذریعے پیدا کرے۔ اس کے نزدیک حسن آئینہ حق ہے اور دل آئینہ حسن جیسا کہ اپنی نظم ”شیکسپیر“ میں اس نے کہا ہے :-

برگ گل آئینہ عارض زیبائے بہار  
شاہدے کے لئے حجلہ جام آئینہ

حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن  
دل انسان کو ترا حسن کلام آئینہ \*

سداقت کی تخلیق ذہن اور فطرت کی آویزش سے ہوتی ہے۔ اس کا وجود ادراک اور حافظہ کا ایک کرشمہ ہے۔ اس جدوجہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقایق ظاہر ہوتے ہیں۔ سداقت کے اس پُرپیچ راستے میں حقیقت مطلق کی منزل ہر لمحہ دور ہٹتی جاتی ہے، جہاں تک انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ جتنی وہ انسان بے پناہ نکلنے یا گریز کی کوشش کرتی ہے اتنا ہی وہ اس پر رکیجھتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی فریب نظر حسن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دل کشی نہ رہے۔ حسن سو بہانوں سے بچ

---

چہ ہی خیال ٹیکسیر اور کیٹس نے اپنے اپنے نگ میں ظاہر کیا ہے۔ ٹیکسیر کہتا ہے۔

“O how more doth beauty beauteous seem

By that sweet ornament which truth doth give

The rose looks fair, but fairer we it deem

For that sweet odour which doth in it live.”

کیٹس کہتا ہے۔

“Beauty is truth, truth Beauty—that is all

Ye know on earth, and all Ye need to know”

ایک فرانسیسی شاعر نے اس معنوں کو یوں ادا کیا ہے۔

“Rien n'est beau que le vrai

Le vrai seul est aimable”

غلطی کی کوشش کرتا ہے لیکن آرٹسٹ اپنے تخلیقی عمل کے تانے بانے میں اس کو پھانس لیتا ہے۔ اس کی وجدانی کیفیت کی تخلیق کے ختم ہوتے ہی حُسنِ غائب ہو جاتا ہے۔ ہر اچھائی جب وہ حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں کوئی کوتاہی محسوس ہونے لگتی ہے۔ زندگی کی نئی ضروریات کے تقاضے سے جب اس میں بے ربطی نظر آتی ہے تو انسان اپنے مقصد کو اور زیادہ بلند کرتا اور اس کے حصول کے لئے سسی و جہد شروع کر دیتا ہے۔ جب وہ منزل پر پہنچنے کے قریب ہوتا ہے تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ منزل اس سے اتنی ہی دور ہے جتنی اس دن تھی جب کہ وہ اس کی طرف پہلی مرتبہ روانہ ہوا تھا۔ منزل کے قریب پہنچ کر اسے نئی نئی راہیں دکھائی دیتی ہیں جن کا اس کو سان گمان تک نہ تھا۔ حُسنِ اور حقیقت انسان جتنا قریب ہوتا جاتا ہے اتنا ہی اپنے آپ کو ان سے دور تصور کرنے لگتا ہے اگر یہ احساس نہ ہو تو یہم آرزو کی لگن باقی نہ رہے۔<sup>(۱)</sup> اقبال کہتا ہے:-

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید  
خوش نگارے است وے خوشتر از اں می بایست

(۱) گوٹے کا ہیرو فائوسٹ بھی بے چین اور غیر مطمئن طبیعت رکھتا تھا۔ اپنی خواہشات کی چبھن سے مجبور ہو کر وہ شیطان کو اس طرح خطاب کرتا ہے:- ”اگر تو کبھی پہلا پھسلا کر مجھے میری زندگی سے مطمئن کر دے اور عینِ غریب سے دھوکا دیدے تو وہ دن میری زندگی کا آخری دن ہو۔ میں یہ شرط لگاتا ہوں۔۔۔ اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں، ”ذرا غیور جا“ تو کتنا حسین ہے“ تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں بکدو کر کر مذلت میں ڈھکیل دے۔“ (فائوسٹ ص ۱۹۷۔ ترجمہ انجمن ترقی اردو)۔

غالب نے اسی خیال کو اس طور پر ادا کیا ہے کہ منزل کی طرف جس تیزی سے میرا قدم بڑھتا

بقیہ بر صلا

آرٹ کے ذریعے احساسات اور کیفیات شعوری کی ساری منتشر  
 قوتیں شخصیت کی گہرائیوں میں سموئی جاتی ہیں اور پھر جدائی و وحدت بن کر ظاہر  
 ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحہ فکر ابدی زمانے میں ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے بچوں میں  
 صدمہ بہاروں کی خوشبو نہیں پہنا ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آب شاعری کی طرف  
 سے چاہے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا سمجھے کہ فطرت نے اسے  
 شاعر پیدا کیا ہے اور اس کے سینے میں ایک بے چین اور حساس دل رکھ دیا ہے۔  
 اس کی شاعری میں جن خیالات و جذبات کا اظہار ہوتا ہے وہ دراصل اس کے  
 دُور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوق جمال کو زندگی سے علوہ نہیں تصور کرتا۔  
 وہ اپنے آرٹ سے حسن آفرینی کے ساتھ تخیل و اقدار کا کام بھی لیتا ہے۔ وہ اس کا  
 قائل نہیں کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے  
 زندگی کی طرح اقدار حیات کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہئے۔ آرٹ کا  
 جامہ حسن و عشق کے تانے بانے سے بنتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں منظر و آئینے  
 شاعرانہ سے کسی طرح چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ کبھی وہ انھیں عینی طور پر اور کبھی حقیقت

بقیہ حاشیہ صلا

اسی رفتار سے بیان مجھ سے مدد جاگتا ہے۔

ہر قدم دوری منزل پر گایاں مجھ سے میری رفتار سے جاگے ہے بیابان مجھ سے

(چونکہ غالب اور اقبال میں خاص ذوق اور باطنی مناسبت پائی جاتی ہے اس لیے ہم نے ان دونوں

کے فکر و احساس کی مماثلت کو کہیں کہیں ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح اقبال اور رومی میں بھی ذہنی

تعلق ہے جسے جا بجا واضح کیا گیا ہے)

بھاری کے تحت پیش کرتا ہے۔ زندگی کے سارے حائل ہسرت و غم، آرزوؤں کی کشمکش، انسانیت کی کامرانیوں اور حسرتیں، قوموں کا عروج و زوال، غرض کہ یہ تمام بے شمار مسائل شاعر کے لئے مہذب نظر ہوتے ہیں۔ وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی افتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے لیکن فطرت کا دامن اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹنے پاتا۔ جس طرح موسم بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوش حیات سے کونپلیں پھوٹتی ہیں اسی طرح جب شاعر کا تخیل پختہ ہو جاتا ہے تو اس سے تراوش فکر فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے۔

حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آرٹ عالم فطرت کی ہو بہو نقل ہو جائے۔ آرٹ من کے وہی تصور کو خارجی تشکیل دیتا ہے تاکہ شے مدر کہ کی روح کا اظہار ممکن ہو۔ ہم کسی عمل آرٹ کو اسی حد تک سمجھ سکتے یا اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم وجدانی طور پر اس کی حقیقت پہنانی کو محسوس کر سکیں۔ جب ہم کسی شعر سے متاثر ہوتے ہیں تو دراصل ہم خود ایک قسم کی تخلیق آرٹ کا کام انجام دیتے ہیں۔ ہماری اس تخلیق کا معیار ہمارے احساس کی شدت کے متناسب ہوگا۔ جس طرح کسی خوبصورت جسم کو دیکھ کر زندگی کا اعتبار بڑھتا ہے اسی طرح شعر کی معنوی خوبیوں کو سمجھنے والا زندگی کی دلکشی اور بلندی میں اضافہ کرتا ہے۔ آرٹسٹ کی عظمت یہ ہے کہ وہ اپنے وجدان میں ہمیں شریک کر لیتا اور ہمارے تخیل کو بیدار کر کے اظہار کا موقع بہم پہنچاتا ہے۔ ہیں آرٹسٹ کی ضرورت ہے آرٹسٹ کو ہماری ضرورت نہیں۔

شاعر مظاہر خارجی سے چاہے وہ فطری ہوں یا انسانی، اکتساب فیض



کرتا اور اپنے اعجاز سے نغمہ کی پوشیدہ روح کو نہایت دل سے باہر نکالتا ہے۔ وہ مردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے جان ڈال دیتا ہے۔ اس کی بے تاب نظر خوابیدہ فطرت کے رخ روشن پر گدگدی کرتی اور اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے۔ آرٹسٹ کی بدولت فطرت کے اہل طواریں ترتیب و معنی پیدا ہوتے ہیں۔ آرٹسٹ کی زندگی دو دنیاؤں میں بسر ہوتی ہے۔ ایک اس کے نفس کی دنیا اور ایک خارجی عالم فطرت کبھی وہ اپنے جذبات و تاثرات کا عکس فطرت کے آئینہ میں دیکھتا ہے اور کبھی ذرہ ذرہ میں اسے حن ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے موسیقی کے ایمانی طریقے سے وہ ظاہر کرتا ہے۔ موسیقی شاعری کی بنیاد ہے۔ کسی دوسرے آرٹ میں موسیقی کی سی ایمانی قوت نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ آرٹسٹ کے رجحانات اور خواہشات دراصل اس کے تجربہ یا اس کی یادوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ اصلی آرٹسٹ خارجی عالم کی چمک دار سطح کی نقالی کو باعث تنگ تصور کرتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ اس کی پُر اسرار روح کو جذب کرتا ہے۔ فطرت فعل کے لئے نہیں ہے بلکہ توجیہ کے لئے کائنات انہار و توجیہ کی منتظر ہے اور شاعر اس کام کو انجام دیتا ہے۔ توجیہ صرف آئینہ سے نہیں ہو سکتی جو مختلف اشیاء کو ہو، ہو پیش کر دیتا ہے لیکن روح کا پتہ نہیں چلا سکتا۔ شاعر کا وجدان روح کائنات پر قابو پانا اور اسے ظاہر کرتا ہے۔

آرٹسٹ اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے دل میں تخیلی پیکروں کی ایک دنیا آباد کر لیتا ہے اور اپنے خون جگر سے ان کی پرورش کرتا ہے۔ اس کا

احساس اس قدر شدید ہوتا ہے کہ تجریدی وجود بھی اس کے نزدیک جان دار بن جاتے ہیں۔ بقول گوئٹے ”میرے ذہن میں کبھی دو تصورات تجریدی شکل میں نہیں رہتے بلکہ وہ فوراً دو شخصوں کی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں جو آپس میں مباحثہ کر رہے ہوں“ آرٹسٹ شدت احساس کی حالت میں اپنے تئیں ان تخیلی پیکروں سے وابستہ کر لیتا ہے اور پھر انہیں ایک ایک کر کے لجن و صوت کی قبایں چمپا کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ شاعر یا آرٹسٹ تخیل اس کی زندگی کی وسعت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ تخیل کی راہ سے اپنی فطرت اور تقدیر کی منزل طے کرتا اور جن بلندیوں تک انسانی روح کی رسائی ممکن ہے وہاں تک پہنچتا ہے۔ اس کا تخیل اسے ایسے ایسے عالموں کی سیر کراتا ہے کہ جنہیں ظاہری آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ تخیل کی قوت کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہے۔ وہ اشیاء کی تعریف و تحدید نہیں کرتا بلکہ انہیں محسوس کرتا ہے اور یہی احساس اس کے معانی و تصورات کا جوہر ہے۔ یہی احساس جب خواہش بن جاتا ہے تو اس میں ایسی دلکشی آ جاتی ہے کہ شاعر اس کی خارجی صورت دیکھنے کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے۔

سوائے تخیل کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرم راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر شذر و حیران رہ جاتی ہے۔ جسے عقل ادھورا دیکھتی ہے اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہے۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تخیل نہیں کرتا بلکہ وجدان کی طرح وہ اپنی امتزاجی بصیرت سے اسے کل کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ ہر وہ آرٹ جس کا موضوع زندگی ہے اس میں امتزاج و ترکیب کی

ذہنی صلاحیت بدرجہ اتم ہونی چاہئے۔ آرٹسٹ اس کے مطابق اپنے خیا پیکروں کی تعمیر کرتا ہے۔ باوہی النظر میں آرٹسٹ کی تخیلی دنیا میں زندگی معمولی ربط و نظم نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ انتشار نظر آتا ہے لیکن حقیقت یہ کہ اس کے ربط پہنچانی کو سمجھنے کے لئے حقیقی جذبہ کی رہبری کے بغیر چارہ بغیر جذبہ کی مدد کے حقیقت کا مکمل شعور ممکن نہیں اس لئے کہ وہ زمان و مکا کی قید سے آزاد اور تصور کی منطقی عناصر کی کوتاہیوں سے پاک ہوتا ہے۔ آرٹسٹ ذہنی تجرید سے کام لئے بغیر حقیقت کو جیتی جاگتی شکل میں دکھاتا ہے۔

جس حقیقت کی تلاش انسان کو ہے وہ اسے خارجی کائنات فطر میں نہیں ملتی اور اگر مل جاتی ہے تو بڑی گریز پائما بت ہوتی ہے۔ اُسے شاپنے دل کی دنیا میں پیدا کر سکتا ہے اور جب وہ اسے پالیتا ہے تو مجبور ہو ہے کہ جو کچھ اس نے خود دیکھا ہے اس کی ایک خفیت سی جھلک دوسروا بھی دکھا دے۔ جس طرح ادراک و شعور کی دنیا میں انسانی نفس کی آزاد علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح احساس کی دنیا میں نفس انسانی آزاد کی کو آرٹ یا شعر کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ علم کا تعلق خارجی مظاہر حقائق سے ہے اور آرٹ کا تعلق انسانی دل کی اندرونی حقیقت سے۔ شعر فکر سے عبارت ہوتا ہے جس پر جذبات نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہو۔ شعر الفاظ اس کے معانی کا قالب ہوتے ہیں۔ ضرور ہے کہ معانی کا اثر قالب کی شکل پر پڑے۔ آرٹسٹ کی روح کا رقص اور موسیقی اس کے آرٹ میں جلوہ ازا

ہوتی ہے۔

خلوص اور شعر | شاعر کی ایک بڑی خصوصیت اس کا خلوص ہے۔ غیر خلوص شاعر شعر پر کیا منحصر کوئی فن خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں کمال اور کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے جس چیز کو 'خون جگر' کہا ہے وہ یہی خلوص ہے۔ اپنی نظم 'مسجد قرطبہ' میں وہ کہتا ہے کہ معجزہ ہائے ہنر آفرین اور فانی ہیں، سوائے ان کے جن کی تہ میں خلوص کا فرما ہو۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت

معبذہ فن کی ہے خون جگر سے نمود

قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل

خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

نقش ہیں سب نامتاسم خون جگر کے بنیہ

نغمہ ہے سودے عام خون جگر کے بنیہ (۱)

نغمہ نے کی تاثیر کا راز نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہئے۔

آیا کہاں سے نغمہ نے میں سرورے اہل اس کی نے نواز کا دل ہو کہ چوب نے

جس روز دل کے رمز معنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرعلہ ہائے ہنر ہیں طے

حقیقی شاعر کا ہر مصرعہ اس کے دل کا قطرہ خون ہوتا ہے۔

برگ گل رنگیں ز معنون من است مصرع من قطرہ خون من است

دوسری جگہ اسی معنون کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ نغمہ اس وقت تک

نغمہ نہیں جب تک کہ اس کی پرورش آغوش جنوں میں نہ ہوئی ہو۔ وہ اُس آگ کے  
 مثل ہے جسے آرٹسٹ نے اپنے خون دل میں حل کیا ہو۔ ایک تو آگ اور پھر ایک  
 حساس دل کے خون میں حل کی ہوئی، اس کی تاثیر کا کیا کہنا! اگر شعر میں خلوص نہیں  
 تو وہ کبھی ہوئی آگ کے مثل ہے۔ شعر اور آرٹ کی عظمت کے متعلق اب کچھ پیئے:-

نغمہ می باید جنوں پروردہ	آتش درخون دل مل کردہ
نغمہ گر معنی نہ دار و مردہ ایست	سوز او از آتش افسردہ ایست
آن هنرمندے کہ بر فطرت فروز	راز خود را بر مگاہ ماکشود
حور او از حور جنت خوشتر است	منکرات و مناتش کا فراست
آفریندہ کا مناتے دیگرے	قلب را بخشہ حیات دیگرے
زاں فراوانی کہ اندر جان دست	ہر تہی را پر نمودن شان اوست

اگر کوئی آرٹسٹ زندگی کو فراوانی اور فروغ نہیں بخشا، اگر اس کے آرٹ سے  
 مسرت و بصیرت میں اصناف نہیں ہوتا اور اگر اس سے حقائق حیات کے الجھے ہوئے ما  
 نہیں سمجھتے تو وہ آرٹ بے معنی اور مہمل ہے۔ اس کا کوئی مصرف نہیں:-

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن	جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ هنر سوزِ حیات ابدی ہے	یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو	جس سے چین افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور مہتمم بالشان مقاصد پیش کرے تو ضرور ہے  
 کہ خود اس کا یقین و ایمان مکمل ہو۔ اس کے بغیر زندگی اپنے اصلی محرک سے محروم  
 رہتی ہے۔ شدتِ خلوص کا نتیجہ ہے اہناک جس کی بدولت آرٹسٹ پر زندگی کے

رازوں کا انکشاف ہوتا ہے۔

اقبال شاعر حیات ہے۔ اس نے اپنے کلام میں سوز و ساز زندگی کے موضوع کو ایسے ایسے لطیف اور نادر استعاروں اور تشبیہوں سے بیان کیا ہے کہ اس کی مثال مشکل ہی سے ہمیں دنیا کے کسی اور دوسرے شاعر یا ادیب کے ہاں مل سکتی ہے۔ فارسی اور اردو میں اس نے سب سے پہلے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ جہاں تک مجھے علم ہے ہمارے شعرا اس سے کسی نے بھی زندگی کو اُس وسیع معنی میں نہیں پیش کیا جس طرح کہ اس نے پیش کیا ہے۔ وہ اس موضوع کو ایسے دل کش اور موثر طور پر پیش کرتا ہے کہ سامع کو یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ اس کا وجود ایک امانت ہے۔ اس کے نزدیک سچا آرٹ زندگی کی خدمت کے لئے ہے۔

علم و فن از پیش خیزان حیات      علم و فن از خانہ زادان حیات  
اقبال اپنے تخلیقی پیکروں کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجوم جذبات سے ہلکا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ وہ تمدنی اقدار کو بھی تقویت پہنچانا چاہتا ہے جس تمدنی گروہ سے اس کا تعلق ہے اس کی روایات اور اخلاقی ذمہ داریوں کو وہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔ اس کے آرٹ میں شخصی اور داخلی عنصر کے علاوہ عمرانی پہلو بھی موجود ہے۔ وہ محض تغنن طبع کے لئے شعر نہیں کہتا بلکہ اپنے مقاصد کے لئے ایک وسیلہ تلاش کرتا ہے۔ اس کے یہ مقاصد اس قدر بلند ہیں کہ ان کی بدولت خود اس کا آرٹ سر بلند ہو گیا۔ کسی آرٹسٹ کے آرٹ کی عظمت کا انحصار بڑی حد تک اس کے موضوع کی عظمت پر منحصر ہے۔ ممکن ہے کوئی شاعر معاملہ بندی کے اچھے شعر نکال لیتا ہو جو فنی اعتبار سے بے عیب ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی

تخلیقِ جلال کی کوشش میں کسی قسم کی عظمت اور بلندی بھی پائی جائے۔ مثلاً غنائی شاعری انسان کے دل کے تاروں کو چھیڑتی اور مسترت و غم اور حسرت و آرزو کی سچی اور حقیقی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔ لیکن شاعری کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع نہ ہو تو وہ کوئی بلند مضمون نہیں پیدا کر سکے گا۔ اقبال اپنے آرٹ کو جن مقاصد عالیہ کے لئے وقف کرتا ہے ان کی بدولت اس کے کلام میں غیر معمولی عظمت و تاثیر پیدا ہو گئی ہے۔ وہ اپنی شعلہ نوائی کے ذریعے اپنے دل کی غلطی کو دور کرتا ہے:-

تو بجلوہ در نقابی کہ بگاہ بر نیابی      مہمن اگر نالہ تو بگو و گر چہ چارہ  
غزلے ز دم کے شاید نہوا تو آرام      تپ شعلہ کم نگر دو ز گسستن شرارہ  
لیکن وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعہ وہ اپنے دل کی بھرپوری ہوئی آگ میں سے  
صرف ایک شرارہ باہر پھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ کی ویسی اب بھی موجود ہے  
وہ اپنی گرمی گفتار سے زندگی کی نئی روح کی تخلیق کرنا چاہتا ہے جس ذات نے اس کے  
دل میں نالہ و سوز کا طوفان بپا کیا ہے اس سے انتہا کرتا ہے:-

اے کہ ز من فرو وہ گرمی آہ و نالہ را  
زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را

نہ اس سے ملتا جلتا مضمون غالب کے ہاں بھی ہے:-

مجھے امتعاش غم نے پئے عرضِ حال بخشی      ہوسِ غزلِ سرائی تپشِ فسانہ خوانی  
یہی بار بار جی میں مرے آئے ہر کز غالب      کوں خوان گفتگو پر دلِ جاں کی سپاہی

غنیچہ دل گرفتہ را از نفسم گرہ کشائے

تا نہ کن از نسیم من دلِ غِ دروینِ لالہ را

آرٹسٹ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزو مند ہوتا ہے۔ جو آرٹسٹ زندگی سے دور ہے اس کی تخلیق لازمی طور پر مصنوعی بے جان اور غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔ شاعر اپنے وارداتِ قلبی کو زندہ اور بیدار حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ جذبے سے بڑھ کر زندہ اور بیدار حقیقت کوئی اور موجود نہیں جس کا انسان کو احساس اور علم ہو۔ زندگی کی سب سے بیش بہا چیز انسانی دل ہے کہ اس کے بینے سے زندگی عبارت ہے۔ زندگی چاہے وہ کتنی ہی ادنیٰ اور حقیر کیوں نہ ہو ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں باعثِ دلچسپی ہے۔ زندگی کا ایک دو مخ ہے جو مینش کی طرح کام کرتا ہے اور دوسرا مخ وہ ہے جو نشو و نما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں مخ پوشیدہ نہیں ہوتے لیکن اپنے موضوع کے لئے وہ زندگی کے اس مخ کو ترجیح دیتا ہے جو بدستار ہوتا ہے اس واسطے کہ اس کی نظرِ وقت ممکناتِ حیات پر رہتی ہے۔ اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا شاہد کرتی ہے جسے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتیں وہ اپنے جذبہٴ دروینی کی بدولت حقیقت میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ نوال پذیر آرٹ میں اجتماعی و اخلاقی زندگی سے رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ فطرتِ شاعر کے متعلق خود اقبال کی زبان سے سینے۔

فطرتِ شاعر مرا پاجستوست      خالق و پروردگار آرزوست  
شاعر اندر سینہٴ ملت چو دل      ملتے بے شاعرے انبار گل



سوز مستی نقش بند عالمے مست      شاعری بے سوز موسیٰ تائے مست  
شعر اقصود اگر آدم گریست      شاعری ہم وارث پغمبریست

زندگی کی ایک اعلیٰ قدر حسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور انکشاف حیات کا لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زاہر حسن ہوتا ہے۔ اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے جیسے بھونرا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حسن نظر آتا ہے وہ اس کی توجیہ کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے بغیر جلوہ حسن وہ تخلیق شعری نہیں کر سکتا۔ اگر حسن نہ ہو تو شاعر اس ساز کے مثل ہے جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں۔

بے توجہ جان من چو آں سازے کہ تار ش دگرست

در حضور از سینہ من نغمہ خیر و پے بہ پے

شاعر اپنے تاثرات میں اپنے جذبات کی آمیزش سے حسن کے نئے نئے دلفریب پیکر تخلیق کرتا ہے۔ اس کا قوی اور گہرا احساس تخیل کے ذریعے کائنات فطرت اور انسانی دلوں کا راز معلوم کر لیتا ہے۔ وہی جذبات جن کی بدولت اُس نے اپنے دل کی دنیا کو تخیلی پیکروں سے آباد کیا تھا اب اسے انہار کے لئے بے چین کرتے ہیں۔ وہ اپنے جوش تخیل کو متناسب اور موزوں الفاظ کی خراہ پر سڈول اور ہموار کر کے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی موزوں اُن میں کوئی کور کسر باقی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہ ترنم کی رنگین قبایز بن کر تھاپے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے چینی کی حالت ہوتی ہے۔ جذبات

اپنے اظہار کے لئے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعری آرٹسٹ انھیں ظاہر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر آرٹ کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت اسی کیفیت سے گزرتا ہے جس سے پیغمبرِ رنگِ اہام کے وقت گزرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور براہِ نیچنگلی شاعر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ موزونیت اور تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے، اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدد ملتی ہے۔ شاعر کا یہ احساس موزونیتِ حسن آفریں ہوتا ہے۔ آرٹسٹ میں اس موزونیت کا وجدانی شعور جس قدر قوی ہوگا اسی قدر اس میں تخلیقِ حسن کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔ آرٹسٹ شروع شروع میں جب اپنے دل کو تخیلی پیکروں سے آباد کرتا ہے تو ان میں نظم و ترتیب نام کو نہیں ہوتی، لیکن جوں جوں اس کا ذہن تخلیق کے لئے پختہ ہوتا جاتا ہے اس کی کیفیات و جذبات میں نظم و ضبط پیدا ہونے لگتا ہے اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کرتا جاتا ہے اگر شاعر کی فنی تخلیق حقیقی جذبات کی ترجمان ہے تو ضرور ہے کہ وہ حسنِ صداقت کے دائمی آئین کی پابند ہو بلکہ انھیں پر مبنی ہو۔ صوت و سخن کی ہم آہنگی سے شاعر جو تخلیقِ حسن کرتا ہے اور اس کے لئے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہلِ محفل کو کیا علم۔ اقبال اس معنوں کو یوں ادا کرتا ہے۔

از نو ابر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست

پہنِ محفلِ جزیم وزیر و مقام و راہ نیست

اُس کو اس کا احساس ہے کہ اُس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات

کی متعل نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہنا ہے وہ کہے جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار

کم زور ہیں اور اس کے نغمے کو ظاہر نہ کر سکیں گے لیکن اس کو اپنے عالم جذب میں ان تاروں کے ٹوٹنے کی پروا نہیں رہتی۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ اس کے طوفان ندیوں میں نہیں سمانے کے، ان کے لئے سمندروں کی وسعتیں درکار ہیں۔ لیکن دونوں میں جب طوفان اُمنڈتے ہیں تو وہ اظہار کے لئے ایسے بے تاب ہوتے ہیں کہ سمندر کی وسعتوں کا انتظار ان کے لئے محال ہو جاتا ہے :-

نغمہ ام زاندا ز تار است بیش      من متمرسم از شکستِ حودِ خویش  
در نمی شکنجد بہ جو عمان من      بگرمایا بد پئے طوفان من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوازی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندہ جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے اس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی شخصیت کی طرح لازوال اور اُن مٹ بن جاتے ہیں شاعر حسن ازلی کا جلوہ خود ہی نہیں دیکھتا بلکہ دوسروں کو دکھانے پر بھی اُسے قدرت مائل ہوتی ہے۔ لیکن بعض نغمے جو اس کے دل کے تاروں کو چیرتے ہیں ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی بھی ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے دل ہی کے اندر رہتے ہیں۔ زندگی میں مذہب سے زیادہ انفرادی چیز اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ جب آرٹسٹ کے دل میں اس کی تخلیق ہوتی ہے اور اس کو لفظوں کا جامہ پہنایا جاتا ہے تو ضرور ہے کہ سننے والوں تک پہنچتے پہنچتے اس کا رنگ پھیکا پڑ جائے۔ جذبہ کی تخلیق چول کے شل ہوتی ہے جو دل میں کھلتا ہے اور اکثر اوقات وہیں مر جھکا کے ختم ہو جاتا ہے۔ جذبہ کی یکسانی اس کے اظہار کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے

ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی ہی منجھی ہوئی کیوں نہ ہو اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو جذبات کی مضرب سے روح کے تاروں میں پیدا ہوتے ہیں بظاہر کر سکے۔ وہ ایک خاص انفرادی تجربے تک محدود رہتے ہیں۔ زبان ایک مکانی اور عمرانی چیز ہے جس کے ذریعے صرف ان تصورات کا اظہار ممکن ہے جن میں دوسرے شرکت کر سکیں لیکن بذبح کے نازک مطالب جامہ الفاظ کے رہیں منت نہیں ہوتے اور نغموں کی آواز بازگشت کی طرح دل کی دایروں میں گوبچے رہتے ہیں۔

نگاہ می رسد از نغمہ دل افزوے      بمعنی کہ برو جامہ سخن تنگ است  
دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے۔

ہر معنی چھپیدہ در حرف نئی گنجیدہ

ایک نقطہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی

شاعر پروردگار حسن ہے۔ وہ اپنے شعر کے ذریعے تخلیق حسن کرتا ہے۔ بوال یہ ہے کہ حسن سے کیا مراد ہے؟ یہ پُر اسرار چیز تعریف کی شکل ہی سے رہیں منت ہو سکتی ہے۔ بہت سے لوگ انفرادی تجربے کے طور پر جانتے ہیں کہ احساسِ حال کیا ہے لیکن اگر آپ ان سے کہیں کہ اس کیفیت کی تعریف کیجئے تو وہ شش و پنج میں پڑ جائیں گے جس چیز کو وہ کبھی شدت کے ساتھ محسوس کر چکے ہیں، شاید اس کے متعلق ان سے کچھ بھی کہتے نہ بنے۔ اکثر اہل فکر جنہوں نے اس مسئلے پر غور کیا ہے اس پر متفق ہیں کہ حسن اظہار کا دوسرا نام ہے اور بد صورتی اظہار کی کوتاہی ہے۔ یہ وہ اظہار ہے جو ذہن اپنے وجدانوں کو عطا کرتا ہے۔ حسن دراصل دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے نہ کہ

لے سخن از لطافت پذیر و تحسیر      نشود مگر نمایاں دریم تو سن! غالب

محبوب ہیں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے آتا نہیں ہے جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو ایک وقت سن و جمیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے بعد حسین نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک تخلیقی فعل ہے جو اپنے مخصوص خیالی پیکر تراشتا اور اس طرح خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں جہاں کہیں کوئی شے ان خیالی پیکروں سے مشابہ مل جاتی ہے وہ اپنے تئیں اس سے وابستہ کر لیتا ہے۔

اقبال سن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سُروں میں بیان کرتا ہے جو نغمہ حیات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحہ کے لئے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق کے لئے اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے ہانخانہ میں مشاہدہ سن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سنہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں۔ اس شدت احساس کے بعد وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔ جب تحسینِ جمال سے دماغوں کی کدو تیں کافور ہوتی ہیں تو اس ذہن کا کیا کھنسا جو خود تخلیق سن کرے۔ آرٹسٹ جب اپنے تجربے کو خارجی شکل دیتا ہے تو حقیقت جمالی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ اپنے خونِ مگرے اس کی تخلیق کرتا اور پھر خود اس کے مشاہدے سے مسرور و شادمان ہوتا ہے۔ نظارہ جال کے لئے شاعر کی آنکھ سارے کی طرح مدام دیدہ باز رہتی ہے۔

من اگر چہ تیرہ خاکم و لکے است بزرگ و سازم  
 بہ نظارہ جائے چو ستارہ دیدہ بازم  
 بکسے حیاں نکروم ز کسے نہاں نہ کروم

غزل آں چناں سرودم کہ بروں فتاد رازم  
 آرٹسٹ کے اندرونی تجربے اور آرٹ کی خارجی شکل کی نوعیت میں  
 بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اب تک اس کی سسی اظہار جو محض ایک داخلی کیفیت تھی  
 خارجی حقیقت بن جاتی ہے۔ وہ اظہار کے لئے جو وسیلہ تلاش کرتا ہے وہ اس کے  
 احساس و وجدان کی طرح یکتا اور ذاتی نہیں ہوتا بلکہ عمرانی ہوتا ہے۔ بغیر اس  
 وہ اپنے اندرونی تجربے کو دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ اس واسطے آرٹ کی  
 اصلیت کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ وہ نہ تو خالص انفرادی چیز ہے اور نہ  
 خالص اجتماعی بلکہ دونوں عناصر اس کی ساخت میں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں  
 بعضوں کا خیال ہے کہ آرٹسٹ اپنے جوش و وجدان کے اظہار کے لئے ایسا  
 بے تاب ہوتا ہے کہ اس کو اس امر کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اس کے  
 مافی الضمیر کو سمجھتے ہیں یا نہیں۔ اس کا آرٹ اس کی طبیعت کے فطری اقتضا کے  
 باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ دوسروں کی قدردانی کی خاطر۔ گو یا کہ آرٹسٹ کے لئے  
 اس کا آرٹ کافی بالذات اور بجائے خود اپنا آپ مقصود ہے۔ لیکن جیسا کہ  
 ہم اوپر بتا چکے ہیں زندگی اور آرٹ کا یہ نقطہ نظر بہت محدود ہے۔ آرٹ  
 اظہار حسن ہے جن کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے تئیں ظاہر کرے اور اس لئے ظاہر  
 کرے کہ دوسرے دیکھیں۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے۔

حسن بے پروا خریدار متلعب جلوہ ہے

آئینہ زانوئے فکر اختراع جلوہ ہے

اقبال کا آرٹ محض اس کے من کی موج نہیں بلکہ وہ اس کے ذریعے اپنی

شخصیت کے طلسم کو دوسروں پر اثر انداز کرتا ہے۔ وہ خشک طریقے پر غلط نصیحت نہیں کرتا۔ داغ نامہ مقدمات اس کی شاعری میں شاد و نادر ہیں۔ لیکن اس کی شوخ گفتگاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف اور دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سامع کے دل کو سیری نہیں ہوتی اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اندرونی تجربات میں ہمیں شریک اور اپنا راز دار بناتا ہے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس طرح کہتا ہے کہ گویا ہم خود اسے خطاب کر رہے ہیں۔ بلاغت کا یہ کمال ہے۔ اس نے علم و حکمت کے ان تمام خزانوں کو جو اس کے دل و دماغ میں محفوظ تھے اپنے آرٹ کو موثر بنانے کے لئے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس کی حسن آفرینی منزل شوق کے مسافر کو بھاتی اور عشق کے لئے سامان شباب بہم پہنچاتی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

یک نوئے سینہ تاب آورده ام عشق را عہد شباب آورده ام

اقبال کا آرٹ کا نظریہ اس کے فلسفہ خودی کے تابع ہے۔ آرٹ اظہار خودی کا ایک وسیلہ ہے۔ اور وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی، اقبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے۔ اپنی نظم ”میا تر“ میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے۔ لیکن اگر خودی نہ رہی تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے میرے خیال میں اسی لئے اقبال ڈرامے کو بہت ہی ادنیٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

تری خودی سے ہے روشن ترا حرم و جود

حیات کیا ہے ؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات

بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام  
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذاتِ صفات  
حریم تیسرا خودی غیر کی ! معاذ اللہ

دوبارہ زندہ نہ کر کار و بار۔ لات و منات  
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے  
بہانہ تو، تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

( ۲ )

شاعر اور عالمِ فطرت | یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، آرٹسٹ یا شاعر کے اندرونی جذبات و کیفیات کا تجزیہ تھا۔ ان کی بدولت وہ اپنے دل کو کائنات کے ساتھ متحد کر لیتا ہے۔ اس کے دل کی ہنگامہ زائیاں شوش حیات کی ایک بولتی ہوئی تصویر بن جاتی ہیں۔ اس کا نغمہ زندگی کے زیر و بم میں توازن پیدا کرتا ہے اور اس کے درد کی کسک کائنات کی روح کو تڑپا دیتا ہے۔ شاعر کے دل کی اندرونی دنیا کا حال اہم سن چکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی دنیا اور خارجی عالم میں کسی طرح رشتہ جوڑتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے فطرت سے تعلق پیدا کرتا اور اپنے نفسِ گرم سے اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے وہ فطرت کی سرگوشیوں کو سنتا ہے یا یوں کہے کہ اپنے جذبات کو فطرت پر طاری کر دیتا ہے۔ فطرت جو بات ہکلا ہکلا کر اکھڑے اکھڑے طور پر کہتی ہے اس کو وہ اپنی شدتِ احساس کی بدولت موزوں طریقے سے بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے



جذب وروں سے حقیقت ندر کہ میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلووں کی  
 رنگارنگی اور عنائی آرٹسٹ کے دل میں جب اپنا عکس ڈالتی ہے اور اس کے  
 جذبات میں مل ہو کر انہار چاہتی ہے تو اس وقت دراصل وہ اپنے وجود کی تمام  
 پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمال وجود یہ ہے کہ وہ اہل نظر کو اپنی طرف مائل کرے  
 اور اس کی مشہود بنے تاکہ وہ اپنے تاثر جمال کو اس کے توسط سے ظاہر کر سکے  
 فطرت اُس وقت تک حسن سے عاری رہتی ہے جب تک کہ انسانی نظرات میں  
 جال آفرینی نہ کرے۔ شفق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے جب کوئی  
 صاحب نظر اس کو دیکھ کر پکار اٹھتا ہے کہ وہ دیکھو کیا خوبصورت منظر ہے!  
 فطرت کا وجود آرٹسٹ کا مضمون نظر ہوتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو کیا  
 خوب ادا کیا ہے :-

جہان رنگ و بو گلدستہ ما	زما آزاد و ہم دابستہ ما
خودی اور اب یک تارنگہ بست	زمین و آسماں دھرومہ بست
دل مارا باو پوشیدہ رہے است	کہ ہر موجود مضمون بنگلے است
گراور اکس نہ بیند زار گردو	اگر بیند یم و کبسا ر گردو
جہاں غیر از تجلی اسے نیست	کہ بے جلوہ نور و صدا نیست

اسی مضمون کو اقبال نے اپنی نظم 'شبنم' میں ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے  
 کہ رگ ایام کی نمی دراصل ہمارے اشک سحر کی رہین منت ہے اور زندگی کی ساری  
 ہامی ہمارا ہی فریب نظر ہے۔

نم در رگ ایام ز اشک سحر است      ایں زیروز بر صیت و فریب نظر است

انجم بہ برماست، تخت جگرماست

جہاں بانی محرکات کم و بیش دنیا کی ہر قوم میں مختلف پیرایوں میں ملتے ہیں  
جلوہ حسن کی کشش اور اشتیاق کی کسک اور آرزو کی ہنگامہ زائیاں انسانیت کی  
متلع مشترک ہے جو فن کاروں کے لئے تخلیقی محرک کا کام دیتی ہے۔ لیکن بہت کم  
فن کار ایسے گزرے ہیں جنہیں یہ ملکہ حاصل ہو کہ اپنے جذبات کی کیفیت کو بے جان  
منظا ہر فطرت پر طاری کر سکیں۔ غالب نے دیدہ وری کا یہ نصب العین پیش کیا تھا  
کہ خاک کے ہر ذرے میں رقص بتاں آوری نظر آنے لگے۔

دیدہ در آنکہ دل نہد تا بشمار و بجا در دل خاک بنگر و قص بتاں آوری  
اقبال بھی اپنے فنی پیشرو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے  
ٹھوٹے کو پرکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

عالم آب و خاک را بر محکم دلم بآئے روشن و تاریاں را گیر عیار ایں چنیں  
فطرت کے بے معنی ظوار میں آرنسٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔  
آرنسٹ فطرت کے تضادوں اور غیر ضروری تفصیلات کو الگ کر کے ان میں ربط  
قائم کر دیتا ہے۔ وہ جب اپنے تصورات میں ربط و نظم پیدا کرنا چاہتا ہے تو عالم  
کو بھی اپنے ذہنی ربط و نظم و وابستہ کر لیتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے اُن سب  
رکاوٹوں کو دور کر دیتا ہے جو فطرت کے انہار میں ملنے آتی ہیں اور اس کی راہ  
میں سنگ گراں بنی کھڑی ہوتی ہیں۔ وہ حقیقت کو آزاد کرتا اور اس میں اپنی شوخی  
فکر سے نزاکت پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلوؤں کی بوقلمونی اسی کے دیدہ وری  
رہن منت ہے۔ بغیر اس کے دست فطرت کی حسابندی کرنے والا کوئی نہیں زبان

مکان بھی اسی کی شوخی فکر کے آئینہ دار ہیں۔

ایں جہاں چسیت ہمنم خانہ پندار منست  
جلوہ او گرو دیدہ بیدار منست  
ہمہ آفاق کہ گیسوم بجکا ہے اورا  
ملقہ ہست کہ از گردش پرکار منست  
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من

چہ زماں و چہ مکاں شوخی اوکار منست

شاعر فطرت کی ہر ادا کا نکتہ دال ہے۔ وہ اپنے ذہن اور ارادے کی بدولت اپنے تئیں اس سے بالکل علیحدہ تصور کرتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فطرت پر تصرف و استیلا حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تسخیر میں جس قدر سعی و جہد کرتا ہے اسی قدر اپنی شخصیت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ اگرچہ کائنات اپنی وسعت کے اعتبار سے بے پایاں ہے اور انسان اس کے مقابلے میں ذرا سا ہے اور اس کی تاریخ دوران کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرے سے زیادہ نہیں لیکن باوجود اس کے انسان کو ناز ہے کہ جو چیز اس کے پاس ہے اس سے اس کا زبردست حریف محروم ہے، یعنی ذہن و مثال۔ انسان تو یہاں تک بڑھ کر بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائنات مدد کہ اسی ذہن و مثال کے ایک کرشمہ سے زیادہ و قبیح نہیں۔ جس طرح آرٹ انسانی ذہن کا کارنامہ اور حقیقت کا براہ راست اور اک ہے اسی طرح فطرت ذات باری کا کارنامہ ہے۔ فطرت کا خالق خدا ہے

اور آرٹ کا خالق انسان ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خدا کی بنائی ہوئی دنیا زیادہ دل کش ہے یا انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ فطرت کا من و جمال کسی دیدہ ور کے اشارہ چشم کا منظر رہتا ہے۔ بہار تو بس اتنا کرتی ہے کہ بھول کھلاتی ہے لیکن آرٹسٹ کی آنکھ اس میں رنگ و آب پیدا کرتی ہے۔

بہار برگ پر اگندہ را بہم بر بست      سخا ماست کہ بر لالہ رنگ آب افزو  
اقبال نے اس قسم کے خیال کو متعدد جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے وہ کہتا ہے کہ فطرت مجبور محض ہے۔ وہ جیسی ہے بس ویسی ہے۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی۔ حالانکہ انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہے کہ اس کے ”حیرت خانہ امرو زو فردا“ میں اس قدر یکسانیت ہے کہ دل اس سے اچاٹ ہوا جاتا ہے۔ وہ فطرت کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ کیا کہ روز وہی باتیں۔ تو کبھی نئی تخلیق بھی تو کر اس لئے کہ ہماری طبیعت میں جدت پسندی ہے۔ بغیر اس جدت و تخیل کے ہمارا دل اس خاکدان میں نہیں لگ سکتا۔

طرح نوافلن کہ ماجدت پسند آفتادہ ایم

ایں چہ حیرت خانہ امرو زو فردا ساختی

آدم خاکی کی فنیلت اس میں ہے کہ وہ نت نئے جہان آرزو پیدا کرے۔

ستارے آج سے ہزار ہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کرتے ہیں۔ انھیں یہ مجال کہاں کہ اپنی اُپچ سے کچھ کر سکیں۔

فروغ آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست

مہ دستارہ کشند آنچہ پیش ازیں کردند

اقبال نے نہایت دقیقہ بخشی سے مذکورہ بالا موضوع کو خدا اور انسان کے درمیان ایک مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ خدا کہتا ہے کہ میں نے ساری دنیا کو ایک ہی آب و گل سے پیدا کیا لیکن انسان نے ایران و توران کی تقسیم قائم کر لیں۔ میں نے لوہا پیدا کیا اور تو نے اس سے شمشیر و تفنگ بنائے میں نے چمن اور پودے پیدا کئے اور تو نے کاٹنے کو کھانڈیاں بنائیں، میں نے طائرانِ خوش احوال پیدا کئے اور تو نے انہیں گرفتار کرنے کے لئے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہے کہ تیری تخلیق میرے لئے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا اقتضا یہ تھا کہ تیری طرح میں بھی تخلیق کروں اور اپنے منشا کے مطابق جہاں رنگ و بو کو آراستہ کروں اور اس طرح اپنی ذات اور اپنی قوتِ ارادی کی کرشمہ سازیوں کا مشاہدہ کروں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے پوچھتا ہے کہ بتا تیری تخلیق بہتر ہے کہ میری؟ تو نے شب پیدا کی اور میں نے چراغ، تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا، تو نے بیاہاں اور کہسار اور مرغزار پیدا کئے اور میں نے خیابان و گلزار بنائے۔ تو نے ننگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ نکالا، تو نے زہر پیدا کیا اور میں نے نوشینہ۔

توشب آفریدی چراغ آفریدم	سفال آفریدی ایام آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی	خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آئم کہ از ننگ آئینہ سازم	من آئم کہ از زہر نوشینہ سازم

آرٹ کے ذریعہ انسانی ذہن ایسے منصوبے بناتا ہے جو حقیقت سے زیادہ مکمل اور ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ آپ چاہے کائنات کا کتنا ہی معروضی نقطہ نظر اختیار کریں حقیقتِ ذہن میں کبھی بھی اس طرح منکس نہیں ہو سکتی جس طرح آئینہ میں

خارجی فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ آرٹ فطرت کو ہماری خواہشوں کا رنگ دے کر پیش کرتا ہے اور سائنس بھی ایک مد تک مجبور ہے کہ فطرت کو ہماری روح یا ہمارے ذہن کے ان تصورات کے رنگ میں رنگ دے جو حقیقت سے انسانی قلب پر منکشف ہوتے ہیں۔ ریاضی اور ہئیت کے بہت سے تصورات پہلے پہل ذہن میں وضع ہوئے اور بعد میں طبیسی حقائق پر ان کا اطلاق کیا گیا۔ محض تجربہ جو تخیل سے عاری ہو حقائق کو منکشف نہیں کر سکتا۔ علم ہندسہ کی شکلیں ہمارے ذہن کی تخلیق ہیں جو اصل حقیقت یا فطرت سے اشارہ پا کر بنائی گئی ہیں۔ ورنہ حقیقت میں دائرہ یا ہندسی کرہ کا وجود نہیں ہوتا۔ فطرت میں جو دائرے ملتے ہیں ان میں تھوڑی بہت گولائی ضرور ہوتی ہے لیکن یہ گولائی ناقص ہوتی ہے۔ علم ہندسہ کی تصویری اور معیاری گولائی آپ کو فطرت میں کہیں نہیں ملے گی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ فطرت کی نامکمل اور اوصوری شکلوں کا شاہد پاکر انسان کمال اشکال بنائیں اور اس طرح فطرت کی تکمیل کی۔ انسان فطرت کی نوک پلک درست کر کے اس میں کمال پیدا کرتا ہے۔ فطرت میں جو رجحان موجود تھا اور جسے وہ مکمل نہ کر سکی اسے ذہن نے مکمل کر دکھایا۔ اس طرح ہمارا معیاری تخلیقی عمل فطرت کی کوتاہیوں اور نارسائیوں کو دور کرتا اور اس کی عدم آہنگی میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

شاعر اگرچہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت ہم سے آزاد بھی ہے اور وابستہ بھی، لیکن ایک چیز انسان میں ایسی ہے جو اس کو فطرت سے علیحدہ کرتی ہے اور وہ اس کا احساں ہے۔ لار کے دل میں بھی داغ ہے لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں اور نرگس شہلا لذت و سحر محو رہتی ہے۔

لالہ! میں گلستاں داغِ متنائے نداشت

نرگس طناز او چشمِ مٹاشائے نداشت

یہ مضمون بھی بہت اچھوتا ہے کہ خدا کہتا ہے کہ فطرت جیسی ہے اُسے  
ویسا ہی رہنے دے، اس کے متعلق چنیں چناں نہ کر۔ لیکن آدم کہتا ہے کہ ہاں فطرت  
جیسی ہے ویسی ہے، لیکن میرے پیش نظر تو یہ ہے کہ کیسی ہونی چاہئے؟

گفت یزداں کہ چنیں است و و گر ہج گمو

گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بہیت

ایک جگہ بال ”جبریل“ میں اقبال نے اپنی دنیا اور دنیا کے فطرت کا مقابلہ  
کیا ہے اور ذاتِ باری سے شکوہ کیلئے کہ میں نے تجھے اپنی دل کی دنیا میں  
براجمان کر لیا لیکن میں تیری دنیا کے فطرت میں بے بس ہوں۔

تری دنیا جہاں مرغ و باہی مری دنیا فغانِ صبح گاہی

تری دنیا میں میں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری پاؤں شاہی

اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ  
جذبہ عشق اور تسخیر فطرت انسان کی تکمیل خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے  
انسان کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیر جہات کرے۔

اس خیال کو غالب نے نہایت بلیغ انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ انسان را مشرق کو مخاطب

کر کے لکھتا ہے کہ تیرا گلِ لطف گویا ہی رکھتا ہے اور تیری نرگس لذت دید سے آشن ہے۔ تیری ہمار ایسی  
چڑکھٹ ہے کہ فطرت کی پیاریں وہ مرگلی کہاں۔

گفت را فردا نرگست را مٹاشا  
تو داری بہا سے کہ عالم ندارد

انسان کی یہی وجہ تخلیقی نوعیت رکھتی ہے فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہے انسان اسی کے توسط سے اپنی ذہنی استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور امتیاج کے رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ وہ اس کے ذریعے سے زندگی کی تمام مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیل حیات کرتا ہے۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبہ عشق سے بڑی بدولتی ہے۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش و جہان ہے جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیل ذات کے لئے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے مولف پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاتمہ مستی، انہماک اور جذب کلتی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زماں و مکاں پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی دائمی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہمکنار نہیں ہو سکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ پیہم آرزو ہے۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شعرا کے نام نہاں رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے۔ اقبال عشق سے تسخیر فطرت کا کام بھی لیتا ہے اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل کو "صدی زبوں" سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کند سے ذات یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے

در دشت جنون من جبریل زبوں صدیہ      یزداں بکند آور اے ہمت مردانہ



کہنے والے کے تیور بتا رہے ہیں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا آرٹسٹ کی آواز نہیں ہے۔ یہ جرات زندانہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب زندہ چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا اور پہچانتا ہو۔ یہ لب و لہجہ اسی کا ہو سکتا ہے جس کے ہاں 'ورائے شاعری چیزے دگر است۔ اس کے انداز بیان سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی "فوق البشر" شعر کی زبان میں دنیا والوں کو خطاب کر رہا ہو۔ اس کی بے نیازی اور جرات دیکھئے۔

یم عشق کشتی من، یم عشق ساحل من

نہ غم سفینہ دارم نہ سرکرانہ دارم

جذبہ عشق مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا جب شاہد حقیقی سے ہمکنار ہو جاتا ہے تو محصل اپنے گمے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلہ حیات کی ساری جاہی اسی کی بدولت ہے اور اسی کے حلقہ دارم میں آکر زندگی کو ذوقِ تمنا نصیب ہوتا ہے۔

من بسندہ آزادوم عشق است امام من

عشق است امام من عقل است غلام من

ہنگامہ این محصل از گردش جام من

ایں کوکب شام من این ماہ تمام من

جاں در عدم آسودہ بے ذوق تمنا بود

مستانہ نوا ہا زود در حلقہ دارم من

اے عالم رنگ و بو این صحبت تا آچند مرگ است دوام تو عشق است دوام من

یہ اشعار ہیں یا جذبات کا فطری نغمہ ”عشق است امام من“ کے ٹکڑے کی تکرار سے کس قدر قوت اور اعتماد کا اظہار ہو رہا ہے۔ پھر اور نا کی اصوات سے ان اشعار میں کس قدر مستی اور ترنم پیدا ہو گیا ہے۔ یہ اشعار وہی شخص کہہ سکتا تھا جس کے دل و دماغ عشق و محبت میں رہتے ہوئے ہوں۔ یہ صرف حقیقت کے مخلص پرستار کا ہی طرز کلام ہو سکتا ہے۔ ہر لفظ قلبی واردات کا آئینہ دار ہے۔ یہ خیال کہ عشق کی بدولت روح انسانی کو دوام نصیب ہوتا ہے جدید فلسفے کا ایک معرکہ الارامہ ہے جس کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا گیا ہے۔ عشق ہی زندگی کا سب سے بڑا محرک تخیل ہے جسے معلوم کہ اسی کی بدولت زندگی اپنے مقابل یعنی مادہ یا فطرت پر پوری فتح حاصل کر لے اور فنا سے نجات حاصل کر سکے۔ برگسوں اور بعض دوسرے فلاسفہ کے نزدیک شدت احساس جسے وہ روحانی جوش یا کھچاؤ کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں روح انسانی کو ابدی اور دوامی بنا دیتا ہے۔ دراصل عشق اسی قسم کی شدت احساس سے عبارت ہے اقبال عالم رنگ و بو یعنی کائنات فطرت کی حالت پر ترس کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ بس تھوڑے عرصے کے لئے ہے اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہے اور میرا دوام عشق سے ہے۔

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے۔ مضمون اسے بہت عزیز ہے کہ عشق ہی سے ساری کائنات کی رونق ہے اور حیات انسانی کی ساری ہنگامہ زائیاں اسی کی رہنمائی میں ہیں۔

برگ و لالہ رنگ آمیزی عشق      بجان ما بلا انگیزی عشق

اگر اس خاکداں راوانہ گانی دروش بگری خوں ریزی عشق لہ  
 برگ دلالہ میں رنگ آمیزی عشق سے شاعر کا اشارہ حیاتیات کے اس  
 مسئلہ کی طرف ہے کہ کس طرح پھولوں کی خوشبو اور ان کے رنگ کی شوخی کیڑے  
 مکوڑوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ انھیں کے ذریعے سے پھول کا زیرہ دوسرے  
 پھول تک پہنچتا اور بار آوری کا موجب بنتا ہے۔ فطرت اپنے اس مقصد کو  
 کبھی طائران خوش الحان کے ذریعے اور کبھی باد صبا کے ایلمچی کے توسط سے پورا  
 کرتی ہے اور اس طرح نہایت لطیف اور پراسرار طریقوں سے اپنے منشاء تک پہنچ  
 کرتی ہے۔

دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہے۔  
 باغاں باد فروریں دہشت براغاں غنچہ چوں پرویں دہشت  
 شمع مہر او قلزم شکاف است باہی دیدہ رویں دہشت  
 یہ مضمون بالکل اچھوتا ہے کہ سمندر میں مچھلی جو اپنا راستہ تلاش کر لیتی ہے  
 یہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔ اس شعر میں اقبال کا اشارہ اس نکتے کی طرف ہے کہ  
 ارتقا کوئی اندھی یا بے کیف میکانیت کا نتیجہ نہیں بلکہ جبلت عشق و شوق و آرزو  
 کی بدولت اپنی تقویت کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ انسان و حیوانات کے اعضاء  
 در اصل اسی احتیاج اور اندرونی جوش حیات سے عبارت ہیں جو وہ اپنے وجود  
 لے ملانا درم پیٹے سے دریافت کرتے ہیں کہ بناوہ کونسی قوت تجھ میں ہے جس کی بدولت تو شمع سے جوت نکلتا  
 ہے اور انہار خودی کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے۔

اے برگ قوت یافتہ تا شمع را بشکافتی جوں رستی از زندان بگذاشتی میں جس آں کمن

اور شخصیت کو خارجی فطرت میں وسیع کرنے کے لئے ظاہر کرتے ہیں۔

عشق زندگی کی اعلیٰ ترین تخلیقی استعداد ہے۔ اس کے جذب و متناکی  
سہی و جہد مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ انسانی آنکھ اسی طرح  
لذت ویدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس طرح منقار بلبل اس کی سہی نو کی مہر و منت  
ہے۔ یہ سب زندگی کی تمنائے انہار کے شیون ہیں۔ عشق اس انہار میں مدد و معاون  
ہوتا ہے۔ کبوتر کی شوخی خرام اور بلبل کا ذوق نوا و دونوں جذب و مستی کے مظاہر ہیں

چیت اصل ویدہ بیدار ما بست صورت لذت ویدار ما

کبک پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سہی نوا منقار یافت

عشق ایک زبردست محرک شعری ہے۔ وہ جذبات انسانی کا  
عشق اور سراج ہے۔ اس کی دار و ایتیں عالمگیر ہیں۔ یہ محرک شعری دنیا کی

ہر قوم کی شاعری کا سرمایہ رہا ہے۔ فارسی اور اردو میں اس موضوع پر ہلکے  
شعرا نے ایسے ایسے لطیف مطالب و معانی پیدا کئے ہیں کہ ان کی مثال دوسری  
زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا روم کے زمانے سے لے کر اب تک ہمارے  
شعرا نے عشق کو عقل و علم کے حریف کے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی  
اس مضمون پر خامہ فرسائی کی اور اسے ایسا اپنایا ہے کہ وہ گویا اسی کا ہو گیا۔ وہ  
جذبات کی ترجمانی اس طرح کرتا ہے کہ علم و حکمت کا پس منظر بدستور باقی رہے۔  
اس لئے اُس کے مطالب نہایت دقیق اور اس کے اشارے اور کنائے نہایت  
دور رس ہوتے ہیں۔ اقبال عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے اس  
واسطے کہ اس کے ذریعے حقائق اشیاء کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ

انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اثر اس سے عشرِ عشر بھی نہیں زندگی کا ہنگامہ اسی کی بدولت ہے۔ اگر دل بھی عقل کی حرتِ فزانہ ہو تا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔

تہی از آہائے دہو میخانہ بودے گل ما از شرر بیگانہ بودے  
بنو دے عشق و این ہنگامہ عشق اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے  
فطرت کی بزمِ خموشاں میں عشق کی ساری رونق ہے۔

عشق از قریا و ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد  
ور نہ این بزمِ خموشاں ہیچ خوفائے نداشت

لطف یہ ہے کہ عشق کا لازمی نتیجہ بے تابی اور اضطراب ہے لیکن دل کو اسی میں فرو ملتا ہے۔

ایں حرفِ نشاط آوری گویم و می رقصم

از عشقِ دل آساید با این ہمہ بے تابی

لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ اقبال عقل کا دشمن ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ عقل بیکار ہے عقل ہی کی بدولت خارجی اشیاء کی تقسیم بندی ممکن ہے جس کے

نہ عشق سے طبیعت نے ذہنیت کا فرو پایا در دل کی دو اپائی دو دادا پایا (غالب)

اس موضوع پر مولانا دہم فرماتے ہیں:-

دور گر دوں باز موجِ عشقِ داں چل بنو دے عشقِ بفرسدے جہاں

کے جادوی خو گشتے در بنات کے فدائے روح گشتے امیسات

روح کے گردے فدائے آن دے کرنیش عالم شد مریدے

بنیر انسان کی تصرف و ایجاد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔ اس کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مادی اور مکانی دنیا کے معاملات سلجھائے اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرے۔ لیکن زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیت ہم صرف وجدان کے ذریعہ محسوس کر سکتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق شعور و احساس سے ہے تو ہمیں اس سرچشمہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس سے ہماری ساری جبلتیں سیراب ہوتی ہیں۔ اقبال عقل کو بھی زندگی کے خادوں میں شمار کرتا ہے۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسانات ہیں۔ لیکن وہ سب کچھ تو نہیں۔ اس پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔ اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل کی سب سے بڑی کم زوری یہ ہے کہ اس میں جرات زندان کی کمی ہے۔ یعنی بجائے خود وہ تخلیق کی ذمہ داری سے عہدہ براہیں نہ سکتی جب تک کہ عشق و وجدان اس کی پشت پناہی پر موجود نہ ہوں۔ وہ خود آگے قدم بڑھاتے ہوئے اچکچاتی ہے۔ جہاں وہ پس و پیش اور حمص بیس میں ہوتی ہے وہاں عشق زندگی کے قافلہ کی رہبری کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ گواہ ہے کہ وہ تمام اہم امور جن سے قوموں کی زندگی بدل گئی ہے کسی نہ کسی جذبہ کے تحت انجام پائے ہیں۔ اسی خیال کو اقبال اس طرح ادا کرتا ہے۔

بے خطر کو د پڑا آتشِ نرود میں عشق

عقل ہے محوِ مائے لبِ بامِ ابھی ۱۷

۱۷ مولانا روم فرماتے ہیں:-

عقل آن جو یہ کزاں سوئے برو

و ابالی عشق با شد نے خرد

عقل اسباب و علل کی بھول بھلیاں میں ایسی پھنس جاتی ہے کہ عقل حقیقت اس کی آنکھ سے اوجھل ہو جاتی ہے۔

عقل درپچاک اسبابِ علل      عشق چو گاہ باز میدانِ عمل  
عقل را سرا یہ از بیم و شکست      عشق را غم و یقین لا ینفک است  
اقبال کو عقل سے شکایت یہی ہے کہ وہ ظن و تخمین کی ایسی پابند ہے  
کہ اس میں تخلیقی استعداد اور قوت عمل مقصود ہو جاتی ہے۔ لیکن عقل بھی ذوق نگہ سے  
کلید محروم نہیں ہے۔

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بیگانه نیست  
لیکن ایں بیچارہ را آن جرأت زندان نیست  
با چنین ذوق جنوں پاس گریباں داشت  
در جنوں از خود نہ رفتن کار ہر دیوانہ نیست  
عشق کے جنوں تخلیق و عمل پر اگر عقل کی روک نہ رہے تو انسانی  
مسائلے درہم برہم ہو جائیں چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ جنوں کی حالت میں گریباں  
چاک کرنا تو بہت آسان ہے لیکن یہ دشوار ہے کہ جنوں بھی ہو اور گریباں بھی  
سلامت رہے۔ دراصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عمل کو سعادت  
کی راہ پر لے جاتا ہے۔ اقبال نے اسی مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے  
کہ اپنی خالص سمجھری ہوئی شکل میں عشق و عقل دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اقبال  
نے جس عقل کی کوتاہیاں ظاہر کی ہیں وہ عقل جزوی ہے جو مادہ کی حقیقت کو  
سمجھتی ہے لیکن زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ جب زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے

اس کو منسوخ کر ڈالتی ہے۔ وہ تجزیہ کر سکتی ہے۔ لیکن زندگی کو جو ایک تسلسل کی زبانی حقیقت ہے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی۔ تجزیہ مکانی اشیا کا ممکن ہے لیکن جب عقل جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے سبب اجزاء آپس میں ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جاسکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ ہر حقیقت کا مکانی نقش بنانا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے پھر انھیں جوڑتی ہے تاکہ مکمل حقیقت کا علم ہو سکے۔ ہر انسانی جذبہ سینکڑوں کیفیات کے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہیں کہ ان کے متعین خطوط ایک دوسرے سے علیحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔

انسانی ذہن کی علیحدہ علیحدہ حالتیں نہیں ہوتیں بلکہ ہر حالت کسی دوسری حالت میں نقوذ رکھتی ہے۔ ذہنی کیفیت کے تسلسل کے باعث انسانی جذبات میں ایک طرح کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جذبات مسلسل حرکت میں ہوتے ہیں جن کا تجزیہ اُس طرح ممکن نہیں جیسے مکانی اشیا کا۔ عقل چونکہ تجزیہ کے ذریعہ سمجھتی ہے اور جب تک ہر چیز کو الگ الگ نہ سمجھ لے اس وقت تک اس کو چین نہیں آتا اس لئے وہ جذبات کے متعلق نامکمل تصور قائم کرتی ہے۔ تا آنکہ وہ وجدان کا سہارا نہ حاصل کرے جو شخصیت کی گہرائیوں سے پیدا ہوتا ہے۔ وجدان کوئی تجربہ سے ماوراء چیز نہیں بلکہ ایک معمولی منظر حیات ہے۔ آرٹسٹ اس سے خوب واقف ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ اس کو قدم قدم پر برتنا ہے۔ ذہن کی گہرائیوں میں جب کچھ کی حالت پیدا ہوتی ہے تو تخیل کی گرمی تمام ذہنی مسائل کو چھلا کر اپنے اشکال کی



ترتیب دے دیتی ہے اور پھر ان اشکال کو موزوں طور پر ظاہر کرتی ہے۔ آرٹ کی تخلیق اسی عمل سے عبارت ہے عقل کئی کے ڈانڈے بھی وجدان سے جا کر مل جاتے ہیں وہ مکمل علم حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے اس کو وہی رتبہ دیا ہے جس کی وہ سمجھتی ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل بھی انسان کو منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان بھی لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل جیلے حوالے سے منزل طے کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلہ حیات کو منزل کی طرف تیز گام لے جا سکتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے نہایت لطیف اور بلیغ انداز میں دیا کیا ہے ہر وہ بہ منزلے رواں ہر وہ امیر کارواں عقل بہ جیلے می بروء عشق برو کشاں کشاں

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال عقل کو انسان کی خدمت کا ایک وسیلہ خیال کرتا ہے۔ وہ اس کا مخالف نہیں۔ وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھنا اور پھر دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر رجحان عقل پرستی کی طرف ہے۔ وہ زندگی کو ایک روکھی پھینکی بے رنگ و بے لطف میکانیکی چیز سمجھتی ہے۔ جدید عقلیت اس قدر بر خود غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خطراتی نہیں اور چونکہ اس کے اصول موضوعہ پر عمل پیرا ہونے سے سطحی دنیاوی مفاد کے حصول میں سہولتیں ہوتی ہیں اس لئے ہر شخص اس کا سہارا چاہتا اور زندگی کی لہ جگرے اس بھی بے غمون مٹا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت عقل اور عشق دونوں کی طرف انسان کو اشارہ کرتی ہے لیکن ان دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنا بڑا ہی دشوار ہے۔

ابھی کس طرح عقل و حزن کو ایک جا کر لوں۔

کہ منشا لے مجھ عشقہ زایوں بجا ہے اور یوں بھی

دوسری قوتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اقبال نے اس زمانے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرچنے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بہت بڑا نقصان ہو گا۔ عقل ہم ربطی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تخلیق اس کے بس کے باہر ہے۔ ایک ایسا مذن جو عقلیت کے نشے میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جائے گا جو دراصل اس کے زوال سے عبارت ہے۔ اس لئے اقبال نے عشق و وجدان کو عقل و علم کے مقابلے میں اس قدر بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ لیکن اہل حقیقت عشق و عقل کے امتزاج کا نام ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوہ بے باکش

از عشق بیا موز و آئین جہاں تابی

دوسری جگہ کہتا ہے کہ پہلے میں نے دل کو عقل کے نور سے منور کیا اور پھر عقل کو دل کی کسوٹی پر کساتا کہیں جا کر زندگی کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے آئی

نواستا نہ در مغل ز دم من      شرار زندگی بر گل ز دم من  
دل از نور خرد کردم مینا گیر      خرد را بر عیار دل ز دم من

خرد جب ذوق تپش سے آشنا ہو جائے تو وہی دل بن جاتی ہے اور دل اکربے سوز ہو جائے تو وہ خاک سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

چرخی پر سی میان سینہ دل چسیت      خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد  
دل از ذوق تپش دل بود یسکن      چو یک دم از تپش افتاد گل شد  
دل کی وارداتیں اتنی ہی قدیم ہیں جتنی کہ خود انسانیت ہمیشہ کا جذبہ

انسانی جبلت کے ساتھ وابستہ ہے اور زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ اس کی قبائلی رنگین لذت تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابن سینا نے عشق کی حقیقت کے متعلق بڑی دقیقہ سنجی بحثیں کیں۔ ان دونوں کے خیال میں عشق وہ قوت ہے جو عالم کون و فساد میں ربط و نظم قائم کرتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کے دل میں جب جاگزیں ہو جاتا ہے تو اس کو حیات جاودانی بخشتا ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو ہنایت لطیف انداز میں اپنی نظم ”محبت“ میں بیان کیا ہے۔ وہ کائنات کی اس ابتدائی حالت کا نقشہ کھینچتا ہے جب کہ آسمان کے ستارے لذت گردش سے نا آشنا تھے اور عروس شب کی زلفیں بیچ و خم سے ناواقف تھیں۔ گویا نظم ہستی پوری طرح قائم نہ ہوا تھا۔ اشیاء کی تخلیق تو ہو چکی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان میں کسی چیز کی کمی ہے اور وہی چیز لذت وجود کی جان تھی۔ یہ نظم آرت کے نقطہ نظر سے ہنایت مکمل ہے۔

عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے  
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذت رم سے  
قرآن اپنے لباس نویں بیگانہ سا لگتا تھا  
نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئین مسلم سے  
کمال نظم ہستی کی ابھی تھی ابستہ اگویا  
ہویدا تھی نگینہ کی متنا چشم خاتم سے  
چشم خاتم سے نگینہ کی تمنا کا ہویدا ہونا کس قدر دل کش اور بلج استعارہ ہے

شاعریہ بات ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ اس وقت ہر چیز کی تکمیل کا سامان و امکان موجود تھا جس طرح کوئی دریا بغیر پانی کے بھیاب تک معلوم ہوتا ہے اسی طرح ایک انگوٹھی جس میں نگہ نہ ہو، پکار پکار کر کہتی ہے کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں میری کمی کو پورا کرو۔ اس غیر مکمل حالت کی تصویر پیش کرنے کے بعد شاعر آگے بڑھتا ہے۔

سنا ہے عالم بالا پہ کوئی کیمیا گر تھا  
مفتاحی جس کی خاک پائیں بڑھ کر ساغر جم سے  
لکھا تھا عرش کے پایہ پہ اک اکسیر کا نسخہ  
چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشم روح آدم سے  
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی  
وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسمِ علم سے  
بڑھا تسبیح خوانی کے پہانے عرش کی جانب  
منائے دلی آخر بر آئی سئی پیہم سے

پھر ایا فکر اجزانے اسے میدان امکان میں  
چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہ حق کے محرم سے  
یہ کیمیا گر انسانی شخصیت تھی۔ اس نے مختلف اجزا کو حل کر کے ایسا  
مرکب تیار کیا جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے  
اس کے اثر سے سکون حرکت میں بدل گیا۔ اس حرکت سے جوش حیا سنہ اور  
شوق نمود وجود میں آئے اور دنیا کی وہ ساری ہماہمی اور رونق پیدا ہوئی جو آج

ہمارے لئے نظر افروز ہے۔ اس مرکب کے اجزا ملاحظہ ہوں۔

ترپ بجلی سے پانی حور سے پاکیزگی پائی  
حرارت لی نفس ہائے مسیح ابن مریم سے  
ذرا سی پھر ربوبیت سے شان بے نیازی لی  
ملک سے عاجزی افتادگی تقدیر ضیغم سے  
پھران اجزا کو گھولا چشمہ حیواں کے پانی میں  
مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے  
ہوئی جنبش میاں ذروں نے نطف خواب کو چھوڑا  
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمد سے  
خرام ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے  
چٹک غنچوں نے پانی داغ پائے لالہ زاروں نے

جس چیز کی بدولت ذروں میں جنبش پیدا ہوئی اور عناصر میں یہ میلان  
ظاہر ہوا کہ اپنے ہم جنس عناصر سے ملیں وہ شاعر کے نزدیک عشق تھا۔ مادہ کے  
مختلف ذرات کا اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو  
مستقل کرنا سائنس کا ایک دل چسپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے  
اس بلیغ اشارے سے فطرت ایک زندہ حقیقت بن جاتی ہے اور شاعر اپنے  
اندرونی جذبات و تاثرات کو عالم خارجی پر طاری کر دیتا ہے۔

( ۳ )

اقبال کا شاعرانہ مسلک | اقبال کی شاعری کا فنی حیثیت سے تجزیہ کیا جائے تو

رومانیت اور رمزیت کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں عناصر شعری مشرقی ادب کا طرۂ امتیاز رہے ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیث دیگران بیان کرتا ہے اور بلاغت کا کمال بھی ہی ہے۔ الکناية ابلغ من التصريح۔ رومانیت اور رمزیت مشرقی ادب میں قدیم سے موجود ہیں۔ لیکن اہل یورپ ان اسالیب بیان سے نشاۃ جدیدہ کے بعد سے واقف ہوئے۔ بعض اہل تحقیق کا یہ خیال ہے کہ یہ اسلامی ادب کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی شاعری کا کمال اُس کی رمزیت میں مضمر ہے۔ لیکن اس کی رمزیت مغربی رمزیت کی طرح قدیم ادبی روایات کو کلیتہً ترک نہیں کرتی۔ چوں کہ اقبال ادب اور آرٹ کو زندگی سے علیحدہ اور بے تعلق نہیں سمجھتا اس لئے ضرور ہے کہ وہ تسلسل اور روایات کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہ چھوڑے۔ لیکن وہ ایمائی اور اشارتی اسلوب بیان کو اس خوبی سے برتنا ہے کہ بایہ و شاید۔ اس کو استعارہ اور کنایہ سے مطالب ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے۔ وہ بعض اوقات معمولی الفاظ سے گہرے جذباتِ معانی کی تخلیق کرتا ہے۔ رمزیت کی بدولت شاعر کے محدود مشاہدہ میں بے پایانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ تخلیق کا یہ وصف ہے کہ وہ لامتناہی ہونا چاہتی ہے۔ اعلیٰ شعر کا مطلب بادی النظر میں جہاں ختم ہوتا ہے وہاں اصل وہ شروع ہوتا ہے۔ وہ ایسا معنی خیز ہوتا ہے کہ تحریکِ ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی کنائے پوشیدہ دیکھتی ہے۔ شعر کا مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہئے۔ رمزیت کا کمال یہ ہے کہ اس کی بدولت سامع کے حافطے میں بھولی بسری یادیں تازہ ہو جائیں اور

ہوتی رہیں۔ اقبال کے ہاں یہ خصوصیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ ایمائی اثر سے ہماری نظروں کے سامنے بے پایانی کی جھلکیاں دکھا دیتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ اپنی تقدیر کو اپنی شخصیت کے آئینہ میں بے حجاب دیکھے اور اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر تلاش کرے۔

ازدوزگار خویش ندانم جزاں قدر خوابم زیادہ رفتہ و تعبیرم آرزو دست  
وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پُر اسرار طریقے پر بیان کرتا ہے اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں اشاروں اشاروں میں کہہ جاتا ہے کہ آدمی کا جی چاہتا ہے کہ کس نے جائے۔ خواب کو سلیقہ سے بیان کرنے کے لئے انسان کو انتہا درجہ بیدار ہونا چاہئے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہر کس و نا کس کا کام نہیں۔ بھولے ہوئے خواب کی تعبیر پیش کرنے کی یہ کوشش کس قدر لطیف اور شاعرانہ کوشش ہے۔ اس میں ایک زبردست آرٹسٹ کی روح کی حرکت اپنی پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اپنے اسلوب کی رومانیت اور رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہے:-

حرف با اہل زیں زندانہ گفت حور و جنت رابت و بتناہ گفت  
شعلہ باد موج دودش دیدم کبریا اندر سجودش دیدہ ام  
رمزیت کی بہترین تعریف اقبال کے اس شعر میں ہے جس پر خود اس نے اپنے آرٹ میں عمل کیا ہے:-

برہنہ حرف گفتن کمال گویائی است  
مدیث خلوتیاں جز بہ رمز وایا نیست

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ظاہر کیا ہے۔  
 فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرفِ تمنا ہے کہ نہ سکیں رو برو  
 ادب اور آرٹ کی ایک قسم وہ ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا  
 ہے اور ایک وہ ہے جس میں طریق فن اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔  
 بالعموم اول الذکر تخلیقی اور ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتے ہیں۔ مغربی ادب اور  
 آرٹ کی تاریخ میں ان دونوں رجحانوں کو رومانی اور کلاسیکی اصطلاحوں سے تعبیر  
 کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں ان دونوں میلانات کا امتزاج موجود ہے۔ اس نے  
 قدیم اور روایتی اسلوب بیان کو کلیتہً ترک نہیں کیا بلکہ اس پرانے اور فہرہ سودہ  
 وراثہ کو گزشتہ رجزیت وہ اسلوب بیان ہے جس میں اشیاء خیالات کو پہلی حالت میں پیش کرنے کے بجائے اشاروں  
 ذریعہ ظاہر کیا جائے رجزیت (SYMBOLISM) کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے اواخر میں ناس طر  
 پر فروغ ملا ہوا اس تحریک کے علمبردار کلاسیک اور روایتیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے۔ ریں برکالا رائے  
 پال دیرلین اور بودیئر کی شاعری اسی اسلوب کے مطابق تھی۔ موجودہ ادیبوں میں پال دیرلری اس کا سب سے بڑا  
 حامی ہے۔ جن میں رکے کی شاعری اسی طرز کی ہے۔ ویلے گوٹے اور ہائے کے اں بھی کہیں کہیں یہ رنگ موجود ہے  
 اس تحریک کا باب ملامت دوم کے اس شعر میں موجود ہے۔

خوشتراں باشد کہ سر دیراں      گفتہ آید در حدیث دیگران

غالب نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو      بنتی نہیں ہے بادہ دساغہ کہے بغیر

وہ دوسری جگہ کہتا ہے۔

نرمیشناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد      محرم آفت کہ رہ جز بہ اشارت زندہ



ٹھکانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی سے پرانے فنی طریق کار کو اپنے جذبات و تخیل کی ترجمانی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کے ہاں لفظوں کی مناسبت 'موزونیت' اور منبسط بھی ہے اور تخیل کی جولانی کے لئے زبان و محاورہ کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسیکی مسلک کے مطابق انسانی فطرت متین ہے۔ صرف نظم و ترتیب اور مقررہ روایات کی پابندی سے آرٹسٹ کوئی دلپذیر چیز پیدا کر سکتا ہے۔ اس مسلک کے حامی کہتے ہیں کہ غیر محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر آرٹ کے لئے ہلک ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی کے امکانات بھی محدود ہیں۔

**رومانی آرٹ** | رومانیت کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادی اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہے۔ اُس کے نزدیک جذبہ اور عمل بہ نسبت خالص فکر کے قابل ترجیح ہیں۔ وہ آرٹ کی تخلیق میں بے پائی اور لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پُر از ممکنات تصور کرتا ہے۔ زندگی کا کوئی منظر قطعی طور پر ہمیشہ کے لئے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ اس کے جولان تخیل کے لئے تنگ ہوتا ہے اس واسطے وہ اپنی میننی دنیا پیدا کر لیتا ہے جہاں اس کا ذوق تخیل سامانِ لیکن بہم پہنچا سکے۔ اس مسلک کا حامی شاعری کا یہ حق سمجھتا ہے کہ وہ تجریدی تخیل کو خارجی شکل دے اور اپنے نفس گرم سے اس کو جان دار بنا دے۔ وہ جن مسائل حیات کے متعلق تخیل کی جیتی جاگتی تصویریں ہماری نظروں کے سامنے پیش کرتا ہے وہ دراصل پہلے اس کے ذہن میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر عرصے سے موجود

تھے۔ انسانی ذہن جو بجائے خود محدود ہے تخیل کے ذریعے غیر محدود اور بے پایاں تصورات کی تخلیق کر سکتا ہے۔ آرٹسٹ کا نفس گرم کیفیات شعوری کی ساری منتشر قوتوں کو اپنی شخصیت کی وحدت عطا کرتا ہے۔ اگر اس میں نفس گرم نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں۔ والیٹر میسا کلاسیکی ادیب بھی ادب میں جذبات کو انتہا درجہ اہمیت دیتا تھا۔ ان کے بغیر وہی آرٹ کو مکمل نہیں تصور کرتا تھا! اس نے ایک دفعہ اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکار مید موزل دیوے بل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ بہت غیر جذباتی قسم کی ہے۔ مید موزل دیوے بل نے جب یہ تنقید سنی تو والیٹر سے شکایتاً کہا کہ ”آپ جس لب و لہجہ کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو!“ والیٹر نے جواب دیا کہ ”اس میں کیا شک ہے کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آرٹسٹ کے جسم میں شیطان ہو!“ والیٹر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبہ کے تحت وجود میں آتا ہے۔ اقبال بھی اپنے آرٹ کی یہی نشانی بتاتا ہے کہ اس

لے۔ والیٹر نے نہایت بلیغ بات کہی ہے شیطان سے اس کی مراد انسان کے وہ صفات و لوازم ہیں جن کا اظہار مختلف جذبات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے کہنے سے ایک ہزار سال قبل حضرت رسول اکرمؐ فرما چکے تھے ان الشیطان یجری من الانسان یجری الدم (شیطان انسان کے اندر اسی طرح گردش کرتا ہے جیسے خون گردش کرتا ہے) یہ حدیث مسلم اور بخاری دونوں میں ہے شیطان ہی ہے جو انسان کی رگ رگ اور نرس نرس میں شتر لئے بکھوے دیتا پھرتا ہے۔ دراصل شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہے جس کو سیدھی راہ پر ڈالنے کی کوشش مذہب و اخلاق کرتے ہیں انھیں جذبات سے زندگی کے مفاسد بھی پیدا ہوتے ہیں اور انھیں کی بدولت انسانی سیرت اپنے سراج کمال تک پہنچتی ہے۔ بغیر ان کے زندگی نہایت روکی بھکی اور بے لطف چیز ہو جائے۔ زندگی اور آرٹ کا جن انھیں کی بدولت سرسبز ہوتا ہے۔ جو آرٹ جذبہ سے خالی ہے وہ غیر حقیقی اور مصطنع ہے۔

نفس گرم کی آمیزش ہے جو دوسروں کے ہاں نہیں:-

من آن جہاں خیالم کہ فطرت ازلی  
جہاں ببل و گل را شکست و ساخت مرا  
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائر حر مم  
تواں ز گرمی آواز من شناخت مرا  
مشرق کے شعرا سے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان کے ہنرمیں نفس  
گرم اور غلش آرزو کی کمی ہے۔ اپنی نظم ”شاعر“ میں وہ کہتا ہے:-

مشرق کے نیساں میں ہے محلیغ نفس نے  
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے  
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو  
شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تیری مے  
ہر لحظہ سیا طور نی برق تجسلی  
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

رومانیت پسند آرٹسٹ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جذبات  
و تخیل کے ساتھ امید آفرینی اور آزادی پر زور دیتا ہے۔ وہ اپنے اندرونی  
ترغیم کی ساری صلاحیتوں کو اپنی روح کے گرد مرکوز کر دیتا ہے۔ اسی لئے اس میں  
ایک طرح کی انفرادیت پسندی اور موضوعیت کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ وہ اپنے  
دل کی امنگوں اور حوصلوں کو دباتا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے  
والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں حسب منشاء تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہے

روح اقبال  
 یہی عینیت کی بنیاد ہے جس پر سارا رومانی آرٹ مبنی ہے۔ لیکن اس کے معنی حقیقت  
 سے گریز نہیں بلکہ اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی خواہش ہیں۔ جس طرح ایک  
 ادا العزم ہم جو کہ اس وقت تک چین نہیں پڑتا جب تک کہ وہ جو کھوں میں نہ  
 پڑے اور نئے نئے ملک نہ دریافت کرے اسی طرح رومانیت پسند آرٹسٹ  
 بنے ٹکے اور مقررہ موضوعوں کے بجائے اپنے دل کی دنیا کے گوشوں اور  
 وادیوں کی چھان بین کرتا اور نئے نئے موضوعوں کے ذریعہ اپنی شخصیت کا اظہار  
 کرتا ہے۔ اس دوا می امید اور آزادی کی بدولت اس کے آرٹ میں بے انتہا  
 وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اپنے آرٹ کی آزادی کا اقبال نے اپنے پیشروؤں  
 اس طرح مقابلہ کیا ہے۔

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے  
 عشق کے درد مند کا طرز کلام اور ہے  
 طائر زیر دام کے نالے قوس چلے ہو تم  
 یہ بھی سنو کہ نالہ طائر بام اور ہے  
 بعض اوقات رومانیت پسند آرٹسٹ کی بے راہ رومی اور بے قاعد  
 اعتدال سے تجاوز کر جاتی ہے لیکن اقبال اپنے کلام میں نظم و ضبط کو کبھی ہاتھ سے  
 نہیں جانے دیتا۔ اس نے بھی گوسے کی طرح اپنے آرٹ میں حقیقت پسندی اور عینیت  
 رومانیت اور کلاسیکیت کا امتزاج پیدا کر لیا ہے۔ وہ زبان و ادب کے مسلمہ قواعد  
 سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ حقیقت اقبال کی شخصیت اس قدر ہمہ گیر ہے کہ  
 اس پر مشکل ہی سے آپ کوئی ادبی لیبل لگا سکتے ہیں جس طرح اس کے فلسفہ میں

عینیت اور معروضیت دونوں کے عناصر موجود ہیں اسی طرح اس کے آرٹ میں بھی مختلف دھارے آکر مل گئے ہیں جنہیں اس نے اپنی ذہنی قوت سے ایک کر لیا ہے۔ بجائے مختلف سیلانوں کے تضاد کے اس کے ہاں ہمیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

در اصل انسانی تجربہ نہ خالص موضوعی ہوتا ہے اور نہ خالص معروضی بلکہ اس میں ہمیشہ دونوں کی آمیزش موجود رہتی ہے۔ کائنات فطرت اور انسانی انا (خودنی) آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انہیں علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر بھی اپنے اندرونی تجربات و کیفیات کو زبان کے ذریعے بیان کرنے پر مجبور ہے جو ایک معروضی اور مکانی چیز ہے۔ شاعر اپنے اندرونی جذب سے اس پر قابو پاتا ہے۔ شاعرانہ اظہار اس اعتبار سے تسخیر فطرت ہے یا یوں کہئے کہ نفس انسانی اس طور پر خارجی مزاحمت کو دور کرتا اور موجودات ذہنیہ کو متین کرتا ہے۔ سائنس اور آرٹ کی ہر صداقت زبان کی محتاج ہوتی ہے صداقت صداقت اس وقت بنتی ہے جب وہ معروض بیان میں آسکے۔ شاعر اپنے الفاظ سے کائنات مدرک کے مستقل اپنا نقطہ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جز ہوتا ہے اور جس کی بدولت وہ اپنے آرٹ کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔ اس کا آرٹ اگرچہ زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل پھول کی پنکھڑیوں کے مثل ہوتی ہے جو اصل میں پتیاں ہوتی ہیں لیکن خاص مقصد کی تکمیل کے لئے مخصوص شکل و صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظروالے کو اس میں دھوکا ہو سکتا ہے لیکن حقیقت میں نگاہ سے اصلیت نہیں

چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض اوقات وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو رمدہ  
کنایہ کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے یہ نسبت اس کے جو محض خارجی  
فطرت کی ہو بہو نقل کو حقیقت نگاری کا کمال خیال کرے۔

اقبال کے طرزِ ادا میں آزادی، مستی اور جذب ایسے ملے ہوئے ہیں کہ  
انسان اس کے کلام کو سن کر وجد کرنے لگتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کا اظہار لفظ  
”قلندر“ سے کرتا ہے جس سے بڑھ کر رومانیت پسندی کے اظہار کے لئے غائباً او  
کوئی دوسرا لفظ نہیں۔ رومانیت اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ ”قلندر“ میں  
آگئی ہے۔

زبروں درگزرم ز درون غایہ گفتم سخن نگفتہ را چہ قلندر اہ گفتم

اسی مضمون کو اردو میں اس طرح کہا ہے۔

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری

وگر نہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گنایا ہے جو وہ بطور تحفہ بزمِ شوق یعنی زندگی

کے لئے لایا ہے۔ یہ سب چیزیں رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں۔

آنچہ من در بزمِ شوق آوردہ ام دانی کہ صیت

یک بہن گل، یک نیناں نالہ یک خمناں

شاعر خاص خاص موضوعوں کو اپنے ذہنی رجحانات کے مطابق منتخب

کرتا ہے تاکہ ان کے ذریعے اپنی شعری کیفیات کا اظہار کرے۔ موضوع کے انتخاب  
کے لئے بڑا سلیقہ درکار ہے۔ پھر موضوع کی تصویر کا صرف وہی پہلو مناسبات کرنا جو

آرٹسٹ کی نظر میں اہمیت رکھتا ہے اور طبائع انسانی کے لئے اس میں کشش ہے خاص ذوق پر ولالت کرتا ہے۔ ذہن انسانی مختلف حیات و ادراکات میں سے اصول تجرید کے مطابق صرف انہیں کو اپنے موضوع کی مناسبت سے چُنتا ہے جن کے ذریعے کلام موثر بن سکے۔ ہر آرٹسٹ میں چاہے کسی ادبی مسلک سے اس کا تعلق ہو، بعض جبلی رجحانات ہوتے ہیں جن کا اس کے کلام میں ظاہر ہونا ضروری ہے اس کے یہ میلانات اس کے موضوعوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ وہ جب انسان یا فطرت کا مطالعہ کرتا ہے تو کبھی اپنے ذہنی رجحان کا عکس اپنے پیکر خیالی (ماڈل) میں دیکھتا ہے اور کبھی اپنے ماڈل کی معنوی خصوصیات کے مطابق اپنی ذہنی تجرید کرتا ہے بعض صناعتوں میں یہ موضوعی اور معروضی دونوں طریقے پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ بڑے آرٹسٹ کا کمال یہ ہے کہ ان دونوں میلانات میں امتزاج پیدا کرے اور غلو سے احتراز کرے ورنہ اس کا آرٹ حقیقت سے دور ہو جائے گا۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ بعض اوقات حقیقت موجود و محسوس سے زیادہ وہ خواب حقیقی ہوتا ہے جو اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک معیار مصنوعی کمال مبینی کا ہے۔ آرٹسٹ نہ تو اپنے ذاتی میلانات کے مطابق مظاہر فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ خارجی حقایق کی معنوی خصوصیات کے لحاظ سے اپنے ذہنی اور تخیلی پیکروں کی تشکیل کرتا ہے بلکہ محض رسمی قواعد کے بموجب اپنا معیار فن و کمال متین کرتا ہے۔ اس قسم کا آرٹسٹ جھوٹا، نفلی اور غیر حقیقی ہوتا ہے۔ ہمارے ادب میں غزل کا مروجہ طریق اسی نوعیت کا ہے۔

تخیلی پیکر | اقبال کے کیرکٹر اس کے اندرونی و بدان کا عکس ہوتے ہیں لیکن وہ

اپنے تخیل کی دنیا میں ایسا گم نہیں ہو جاتا کہ حقیقی اور اصلی دنیا کے مظاہر اس کے لئے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹر اس کے تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہیں پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینہ نفس میں دیکھتا ہے اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہے۔ وہ ان کی معنوی خصوصیات اجاگر کرنے کے ساتھ اپنے ذاتی میلانا کو بھی اشاروں میں بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے احساس حیات کو اپنے اور دوسروں کے لئے زیادہ شدید گہرا اور معنی خیز بنا دیتا ہے۔ وہ شاعر کے ذریعے زندگی سے گریز کا کام نہیں لیتا بلکہ زندگی کے انکشاف کا۔ اس کے طرز بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہے۔ اس کی شاعری کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض زندگی کے حالات بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان کی توجیہ بھی پیش کرتا ہے اس کے آرٹ کا کمال اس میں ہے کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو نہایت خوبی سے عام اور عالمگیر بنا دیتا ہے اور اپنے ظلم و انظاف سے سامعین پر ایسا اثر پیدا کرتا ہے کہ وہ زندگی کو بہ نسبت پہلے کے بہتر سمجھنے لگیں۔ وہ زندگی کے کسی منظر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لئے کہ اسے معلوم ہے کہ ان مظاہر کی کُتبہ تک پہنچنے کے لئے انسانی ذہن کو کتنی سعی و جہد کرنی پڑتی ہے یہ مختلف مظاہر حیات جب اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے احساس کو شعر کا جامہ پہنا دیتا ہے۔

آرٹسٹ اس وقت تک اپنے لطیف تصور است کو آرٹسٹ کے کیرکٹر | دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ انہیں موزوں لباس نہ پہنائے اور آداب فن اور طریق کار کا پورا پورا لحاظ نہ رکھے



اقبال اور آرٹ

اس کا احساس چاہے کتنا گہرا اور شدید اور اس کا تخیل چاہے کتنا ہی بلند کیوں ہو لیکن اثر آفرینی کے لئے آداب فن کے پورے لوازمات برتنا ضروری ہے ظاہری کلام کی نفاست خود جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہئے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتاب میں پڑھی ہوئی یا سنی سنائی باتوں کے بجائے اپنی زندگی کی حقیقی واردات کا اظہار کرے۔ اگر اس میں غلوں نہیں تو وہ لفظوں کا چاہے کیسا ہی دل نواز ترنم کیوں نہ پیدا کرے اور تخیل کا چاہے کیسا ہی نظر افروز پری خانہ کیوں نہ تعمیر کرے، اس کی آواز کھوکھلی، مصنوعی اور بے اثر رہے گی۔ وہ آواز ایسے شخص کی ہوگی جس کی روح اندر سے خالی ہے۔ برخلاف اس کے جس آرٹسٹ نے زندگی کے حقیقی تجربات پر اپنے تخیل کی بنا رکھی ہے وہ اپنی پہلی آواز میں دلوں پر قابو پائے گا۔ اس کے کلام میں پیام ابدیت پہناں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح اٹھٹ ہوگا۔ لیکن یہ اثر آفرینی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک آرٹ کو اپنے فنی طریق کار پر پوری قدرت حاصل نہ ہو۔ ضرور ہے کہ حقیقی احساس اور بلند تخیل الفاظ کی جو خارجی قیادیں تن کرے وہ اس کے شایان شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریق کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اکھڑی اکھڑی ہوں گی اور وہ کبھی سامع پر اثر پیدا نہ کر سکے گا۔ اثر آفرینی کے لئے موضوع سے بھی زیادہ اہمیت طرز ادا کو حاصل ہے۔ شاعر کو جو کہنا ہے وہ بلاشبہ اہم ہے لیکن اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرز ادا کا انحصار کلیتہً شاعر کی شخصیت پر ہوتا ہے جس کی بدولت کلام میں

غیر معمولی قوت اور تازگی پیدا کی جاسکتی ہے۔

اب ہم اقبال کے چند شاعرانہ موضوعوں کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جن میں اس نے روایت کلاسیک اور رمزیت کے ادبی مسلکوں کا بڑی خوبی سے امتزاج کیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی قوت، وسعت اور بلندی پیدا ہو گئی ہے اقبال نے اپنی نظم ”تسخیر فطرت“ میں میلاد آدم اور انکار ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیر کڑ ایک خالص رومانی کیر کڑ ہے اس کی داستان آرٹ کا ایک زبردست المیہ (ٹریجڈی) ہے۔ المیہ کی روح یہ ہے کہ کسی شخصیت کی اندرونی کشمکش ایک ناگزیر حقیقت ہو جس سے مفر ممکن نہیں۔ یہ شخصیت کسی مقصد کے لئے جدوجہد میں اپنی جان کو مبتلائے الم کرتی ہے لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں ناتمام ہوتے ہیں۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذبات محرک عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کشمکش سے کبھی چٹکارا نہیں مل سکتا۔ یہ جبرِ یہ تقدیر ہی عنصر المیہ کی جان ہے۔ یہ جبر و تقدیر اسی قانون فطرت کے تابع ہوتے ہیں جس کے تحت المیہ کے ہیرو کی کشمکش اور اپنے مقدر کو بدلنے کی سعی و جہد۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالمگیر و محسوس کا اظہار کیا جاتا ہے اس واسطے کہ اس کی طبیعت کے عناصر سب انسانوں میں کم و بیش مشترک پائے جاتے ہیں۔ شیطان کا کیر کڑ بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے ”فردوس گم شدہ“ میں اور گوئٹے نے ”فاوسٹ“ میں شیطان کے کیر کڑ کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیر کڑ کے متعلق مختلف

بلکہ نہایت لطیف اشارے کئے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکر مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس کی روح محبت اور عقیدت سے یکسر ماری ہے جس کے بغیر خودی گم گشتہ راہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ اضطراب اور لذت پرستی اس کے خمیر میں ہیں۔ عشرت حیات اور قوت عمل کے تانے بانے سے اس کی قبائے زندگی بنی ہے۔ زندگی کی محبت اور عمل کا دلولہ اسی کے ہمینت ہیں۔ اس کی کوتاہی یہ ہے کہ ضبط و ترتیب کے ساتھ اپنی شخصیت کو نئے سرے سے تخلیق کرنے کے بجائے اس نے یک طرفہ اور غیر اخلاقی ذہنی زندگی کو ترجیح دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زندگی کی اقداریں توازن اور ہم آہنگی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو گیا۔ انسانی خودی میں بھی شیطانی عنصر موجود ہوتا ہے انسان کی جبلت کا تعلق تحت شعوری احساس سے ہے جو مثل ایک تاریک غار کے ہے جس کے اندر چھوڑکا پتہ نہیں۔ اس میں نیکی اور بدی دونوں عناصر پوشیدہ ہیں۔ شیطان بدی کا لا شعوری عنصر ہے جو حرکت اور تخلیق کی قوت کا خزانہ ہے۔ اس کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ شورش اور طوفان کے آغوش میں پرورش پائے۔ اُسے نظم و آفرینی سے دشمنی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق کا اسی لئے مخالف ہے کہ یہ دونوں انسانوں کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیطان جیسا ہے ویسا ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی آئندہ تشکیل پر قابو نہیں رکھتا۔ امید اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبور محض ہو جائے۔

اقبال نے اپنی نظم ”تغیر فطرت“ میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب ذات باری نے شیطان کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو اس نے صاف انکار کر دیا اور جواب دیا کہ مجھے بھی کیا دوسرے فرشتوں کی طرح بھولا بھالا، خودی نا آشنا سمجھا ہے کہ میں خاک کے پتے کے آگے اپنا سر نیا زخم کروں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی ساری رونق اور ہنگامہ زائیاں قائم ہیں۔ وہ ذات باری کو یوں خطاب کرتا ہے۔

نوری نادان نیم سجدہ بآدم برم	او بہ ہناد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوز من خونِ رگ کائنات	من بہ دو صر صرم من بہ غوت تدرم
رابطہ سلامت، صابطہ اہبات	سوزم و سازے دہم آتش مینا گرم
ساختہ خویش را، در شکنم ریز ریز	تازِ خبار کہن، پسگر نو آورم
پیکر انجم ز تو، گردش انجم ز من	جاں بجہاں اندرم زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی شور بجای من دہم	تو بہ سکوں رہ ز فی من بہ پیش رہبرم
آدم خاکی ہناد، دوں نظر و کم سواد	زاو در آغوش تو، پیر شود در برم

اب شیطان آدم کو بہشت میں بہکانا اور یہ پٹی پڑھانا ہے کہ تیری یہ سکون کی زندگی کس قدر بے سوز، بے رنگ اور بے کیف ہے جب تک تو دل میں سوز و تپش نہیں پیدا کرے گا اس وقت تک تو اس قابل نہ ہوگا کہ زندگی کا اصل لطف اٹھا سکے۔ میرے ساتھ آ، میں تجھے ایک نئی دنیا کی سیر کراؤں اور تجھ کو سوز و ساز زندگی سے آشنا کروں۔

زندگی سوز و ساز بہ ز سکوں دوام      فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام

اقبال اور گداز

بیچ نیا پڑ تو غیر سجد و نیباؤ  
خیز چڑھو سرو بلند اے بعل نرم گاہ  
کوثر و نسیم برد از تو نشاط عمل  
گیر ز میناے تاک بادہ آئینہ فہام  
خیز کہ بنایمت مملکت تازہ  
چشم جہاں میں کشا بہر تماشا خرام  
تو نہ شناسی ہنوز شوق بیروز وصل  
چمست جہات دوام و سوختن نامہ  
آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس پر عمل کیا جنت سے نکل کر خاک  
دان تیر کی سیر کی تو زندگی کے سوز و شورش میں غیر معمولی لذت محسوس کی جس سے  
اب تک وہ نا آشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کسک پیدا ہوئی۔ پہلی سی وہ اندھا  
و حند عقیدت بھی باقی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا  
یقین شبہ میں تبدیل ہو گیا۔ اب جب تک وہ اپنے ذہن کو تسکین نہ دے لے  
اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھتا۔ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے شاعر فوراً اپنی  
نظم کی بحر بدل دیتا ہے جس سے آزاد سی اور شگفتگی کا اظہار ہوتا ہے۔ آدم اپنی  
نئی زندگی کا حال اس طرح فرمے لے کر بیان کرتا ہے۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن  
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دے گداز کردن  
ز نفس درے کشادہ بر فصائے گلستانے  
رہ آساں نوردن بہ ستارہ راز کردن  
بگداز ہائے پہناں بہ نیاز ہائے پیدا  
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن  
مہ سوز نامہ تمام ہمہ درد آرزویم

بھمان دہم یقیں را کہ شہید جستجویم  
یہ نظم ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ مضمون کے آثار چٹھاؤ اور مطالب کی  
مناسبت سے وزن و بحر میں نہایت خوبی سے تبدیلی کی گئی ہے۔ نیکی اور بدی کے  
انہی محاربہ کے دونوں ہیر و آدم اور شیطان کی نفسی کیفیات کو اس سے زیادہ لطیف  
اور دل کش انداز میں ظاہر کرنا ممکن نہ تھا۔ اس نظم کا آخری سین یہ ہے کہ آدم حضور  
باری میں مذر گناہ پیش کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فرد گزاشت ہوئی  
لیکن اس کو کیا کروں کہ بغیر شیطان کے فسون کا مزہ چکے ہوئے خود میری انسانیت  
مکمل نہیں ہوتی۔ انسان کامل جب تکمیل خودی کر رہا ہے تو وہ اس قابل ہو سکتا ہے کہ  
باوجود سادس شیطانی کے اقدار حیات کی تخلیق کر سکے۔ انسان کی یہی صلاحیت  
اس کو اشرف المخلوقات کا درجہ دلاتی اور زندگی کے شیطانی عنصر پر اس کو قابو بخشتی  
ہے۔ آدم کہتا ہے۔

مگر چہ فسونش مرا بود راہ صواب      از نظم در گزر مذر گنہا ہم پذیر  
رام نگر دو جہاں تا نہ فسونش خوریم      جز بکنند نیاز ناز نہ گردد اسیر  
تا شود از آہ گرم این بت شکیں گداز      بستن ز تار او بود مرا ناگزیر  
عقل بدام آورد فطرت چالاک را  
اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

”بال جبریل“ میں جبریل اور ابلیس کا مکالمہ نہایت دلچسپ ہے۔ جبریل اپنے  
ہمدردیہ سبب سے دریافت کرتے ہیں کہ ذرا کچھ جہاں نگاہ ہو کا حال ہیں تو بتاؤ  
شیطان جواب دیتا ہے کہ جہاں عبارت ہے سوز و ساز و درد و جستجو ہے۔ پھر جبریل

اقبال اور اکث

بھولے پن سے پہچتے ہیں کہ کیا اس کا امکان نہیں کہ تو پھر ذات باری میں قُرب حاصل کرے۔ اگر تو اپنے افعال سے باز آجائے تو ممکن ہے پھر تجھ کو تیرا پرانا مرتبہ مل جائے۔ یہ سن کر شیطان نے جواب دیا کہ میں اب افلاک پر آکر کیا کروں گا۔ وہاں مسیحا دل نہیں لگے گا۔ وہاں کی خموشی اور سکون میرے لئے اچھیرن ہو جائیں گے! افلاک پر جہان رنگ و بو کی سی ہا ہی اور شور و شہاں! جب جبریل نے یہ باتیں سنیں تو بوسے کے انکار تیری سرشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے تو نے فرشتوں کی بے غرقی کرائی۔ چشمِ یزداں میں اب اُن کی خاک آبرورہی۔ اس پر شیطان نے جواب دیا کہ میری جرأتِ زندان سے کائنات میں ذوقِ نو پیدا ہوا۔ تیرا کیا ہے تو تو فقط ساحل پر کھڑا تماشا دیکھا کرتا ہے۔ تو خیر و شر کی جنگ کو دور سے دیکھتا ہے! اور میں اس میں شریک ہو کر طوفانوں کے طمانچے کھاتا ہوں۔ میری بدولت آدم کے قصے میں رنگینی پیدا ہوئی ورنہ وہ بڑا ہی خشک اور بے طعنت قصہ تھا۔

ہے مری جرأت سے مشت خاک میں ذوقِ نو  
میرے فتنے جا نہ عقل و خرد کا تار و پو  
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر  
کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو؟  
خضر بھی بے دست و پا ایسا بھی بے دست پا  
میرے طوفانِ یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو  
گر کبھی غلوتِ میسر ہو تو پوچھ اللہ سے  
قصہٗ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

انسان جو شیطان کے کہنے میں آکر گناہ کا مرتکب ہوتا ہے وہ اصل ہمدردی کا مستحق ہے۔ وہ بعض اوقات گناہ کے منہ میں کشاں کشاں اپنی جبلت اور تقدیر سے مجبور ہو کر چلا جاتا ہے۔ گناہ ایسی دل کش شکل میں گناہ گار کے سامنے آتا ہے کہ وہ باوجود اپنے ضبط کے اس کی طرف کھنچا چلا جاتا ہے۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہے شخصیت کی اندرونی کنگش جبر و اختیار کے تصور میں اس طرح پھنس جاتی ہے کہ اس سے آدمی کے لئے نکلنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اقبال کو گناہ سے نفرت ہے اس لئے کہ اس سے ہر شر کی طرح شخصیت اور خودی ضعیف ہوتی ہے لیکن گناہ گار سے وہ نفرت نہیں کرتا بلکہ ہمدردی کرتا ہے۔ فطرت انسانی کے رمز شناس کی حیثیت سے اس پر یہ پوشیدہ نہیں کہ بعض اوقات انسان کو تقدیر کے آگے ہار مانی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ شخصیت کا نشو و نما تقدیر تک کو بدل سکتا ہے۔

مجلدِ نہامہ میں اقبال نے "فکاکِ قر" کی سیر کا حال لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ وادی طرابلس میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا فلسفیانہ تصور حیات شاعر پر اس طرح واضح کیا۔

ہر چہ از محکم و پابندہ شناسی گزرد  
کوہ و صحرا و برو بھر کراں چیزے نیست  
از خود اندیش و از بس باد یہ ترساں گزرد  
کہ تو ہستی و وجود دو چہاں خیرے نیست  
ذرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زنِ رقاہ سے ہوئی جس نے



گو تم کے ہاتھ پر تو بکی تھی۔ اس کے ہلچے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلکِ قر کی خموشی اور سکون سے تنگ آ گئی ہے۔ شاعر اب فوراً گو تم کے سنجیدہ ہلچے کو بدل دیتا ہے اور نہایت شگفتہ بھر میں رقاصہ کا حال دل لکھتا ہے! ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقاصہ یوں گویا ہوتی

فرست کشمکش بدہ این دل بیقرار را  
 یک دو شکن زیادہ کن گیسوے تابدار را  
 از تو درون سینہ ام برق تجلی کہ من  
 با مد و مہر دادہ ام تلخی انتظار را  
 ذوق حضور در جہاں رسم صنم گری نہاد  
 عشق فریب می دہد جاں امیدوار را

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں بھولی بسری یادیں چٹکیاں لے رہی ہیں۔ اقبال نے رمزیت کا کمال ان اشار میں ظاہر کیا ہے۔ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت ادہم آہنگی کا پیکر مجسم ہے۔ فلکِ قر کے دائمی سکون سے اس کا دل اُچاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و شور کی متعقنی ہے جس کا وہاں کوئی سامان نہیں۔ شاعر کی نکتہ رس آنکھ اس کے لطیف جذبات و کیفیات تک پہنچ جاتی اور اپنے موضوع کے مافرا نگیز پہلو کو نہایت خوبصورتی سے اجاگر کر دیتی ہے۔ رقاصہ کہتی ہے۔

تا بفرغ خاطرے نغمہ تازہ زغم  
 باز بہ مرغزار وہ طائر مرغزار را

طبع بلند دادہ بند ز پا کے من کشائے

تا بہ پلاس تو وہم خلعت شہیار را  
تیشہ اگر بہ سنگ زد این چه مقام گفتگو

عشق بدوش می کشد این ہمہ کو ہار را

اگر فرہاد نے شیریں کی خاطر تیشہ سے پہاڑ میں نہر کھودنی چاہی تو یہ  
کون سی تعجب کی بات ہے۔ رقصہ کہتی ہے کہ عشق میں تو وہ قوت ہے کہ تیشہ  
چلانے کی ضرورت ہی نہ پڑے اور آدمی ایسے کو ہاروں کو اپنے دوش پر  
اٹھائے پھرے۔ تعجب اس پر ہے کہ جب بغیر تیشہ کے بھی وہ اپنا مقصد حاصل  
کر سکتا تھا تو پھر اس نے تیشہ کیوں اٹھایا۔ اس نظم کا ہر شعر موسیقی میں رچا ہوا  
قص کے لئے موزوں ہے۔ نہ صرف رقص بلکہ نرت کے لئے بھی یہ اشعار نہایت  
نہ خالص کہتا ہے کہ فرہاد کو جان دینے کے لئے تیشہ کی ضرورت پڑی۔ اس سبب سے تھکا وہ سرگشتہ خارگ  
تھا۔ نہ عام طبقے سے مرنے سے اجتناب کرتا۔

تیشہ بغیر مر نہ سکا کہ کن آسہ سرگشتہ خار رسوم و قیود تھا

پھر وہ سری بلکہ اپنی طبیعت کی ندرت اور طرنگی کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ یہ قصہ تو ہر ایک کے  
سنا ہوا کہ حضرت ابراہیم آگ میں نہیں جلے لیکن شاید یہ سن کر کہ لوگوں کو تعجب ہو کہ میں بغیر شعلہ و شرکے بھی جلا  
سکتا ہوں۔

شنیدہ کہ باقر موقوف ابراہیم بہ ہیں کہ بے شر و شعلہ می توانم موقت

حضرت ابراہیم کے متعلق قوم نے سنا جو کلا لیکن میری حالت تم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہو۔ شنیدہ  
اور یہ میں کا مقابل کتنا دل پذیر ہے۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کس کا معجزہ زیادہ حیرت افزا ہے۔

خوبی سے استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ بلاغت کلام کے ایسے نمونے دوسرے شعرا کے ہاں شکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ ”بند زپائے من کشائے“ کا ٹکڑا قاصد کی زبانی کس قدر حسرتوں اور آرزوؤں کو اپنے اندر پہنا رکھتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاعر کے ہاتھ سے حقیقت کا دامن کہیں نہیں چھوٹتا اگرچہ وہ رغو و ایما کی زبان سے سب کچھ کہتا ہے۔

اقبال نے ”پیام مشرق“ میں ایک اور ہنایت و دلچسپ رومانی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس نے ”تور اور شاعر“ کے عنوان سے ایک نظم، المافوی شاعر گوئے کی اسی موضوع کی نظم کے جواب میں لکھی ہے۔ اتفاق سے کہیں کوئی شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا۔ وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دل کھنی کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ حور اس سے کہتی ہے کہ تو عجیب و غریب مخلوق ہے کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہے نہ میری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہے۔ تو راہ و رسم آشنائی سے بالکل بیگانہ معلوم ہوتا ہے۔ بس تجھے یہ آتا ہے کہ اپنے سوز آرزو سے خیالی دنیا کا ایک طلسم پیدا کرے۔ اس پر شاعر کہتا ہے کہ میرا دل جنت میں نہیں لگتا۔ آرزو کی کسک مجھے کہیں مین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ جب میں کسی خبر کو دیکھتا ہوں تو بجائے اس کے کہ اس کے حسن سے لذت اندوز ہوں، میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ کاش کہ اس سے بھی زیادہ خبر کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے۔ یہاں نہ نوائے درد مند سائی دیتی ہے نہ یہاں غم ہے اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے کسی کے دل میں داغ متا نہیں۔ حور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے۔

نہ بہ بادہ میل واری نہ بین نظر کشائی  
 محبِ ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی  
 بنوائے آفریدی چہ جہاں دل کشائے  
 کہ ارمِ بخشیم آید چہ ظلمِ سیمائی  
 شاعر اس کا اس طرح جواب دیتا ہے:-  
 چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نسا زد  
 دل نامبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے  
 چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے  
 تپد آں زماں دل من پئے خوب تر نگارے  
 ز شہر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے  
 سر منزلی ندارم کہ بمیرم از قرارے  
 چو ز بادہ بہارے قدمے کشیدہ خیزم  
 غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے  
 ظلمِ نہایت آن کہ ہنایتے ندارد  
 بہ نگاہ نا ٹکیے بہ دل امیدوارے  
 دل عاشقاں میرد بہ بہشت جاو دانے  
 نہ نوائے درو مندے نہ غمے نہ غلکارے

لے اسی مضمون کو غلب نے اپنی غزلیں اور گہر بار میں بیان کیا ہے۔ وہ بہشت کا منظریں پیش کرتا ہے۔

دراں پاک میخانہ بے خروش چہ گنجایش شورش نائے و نوش

بقیہ بر صفحہ ۷۴

ہم جو لوگوں کے لئے اس میں کوئی دل کشی باقی نہ رہے گی۔ شاعر اپنی ایمانی قوت کا سارا زور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے میں صرف کرتا ہے کہ زندگی کے سکون و ہم آہنگی کی قدر اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی ہنگامہ زائیاں بدستور موجود ہیں شیطان اور حور کے خیالی پیکروں کے ذریعے شاعر زندگی کی دائمی شوریدگی اور دائمی سکونی کیفیت کی تصویر ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ فرشتہ اور حور کی زندگی کی بے کیفی اس سبب سے ہے کہ وہ احساس خودی کی لذت سے نا آشنا ہیں اور شیطان کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نظم و آئین کا پابند نہ کر سکا۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اقدار حیات کو اپنی شخصیت میں نئے سرے سے تخلیق کرتا اور انہیں نظم و ضبط کا پابند کرتا ہے۔

جنت کی پرسکون زندگی کی طرف اقبال نے دوسری جگہ بھی اسی قسم کا اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد جب میں جنت میں گیا تو اس وقت بھی میری آنکھوں میں جہاں آب و گل کے نعتے سائے ہوئے تھے۔ جنت کا رنگ کچھ کر معاً دل میں شبہ پیدا ہوا کہ یہ کہیں جہاں ارضی کی تصویر تو نہیں ہے۔

چو درجست خرامیدم پس از مرگ      چشم این زمین و آسمان بود  
شکے با جان حیرانم در آویخت      جہاں بود آں کہ تصویر جہاں بود

رومانی موضوع جو ر مزد کنا یہ کے ذریعہ بیان ہوں اکثر پھرتے ہوئے اثر آفریں ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمانی کیفیت پیدا کرتا ہے جو مبالغہ سے ماری ہوتی ہے۔ اس کو جو کچھ کہنا ہے وہ سب ایک دم سے نہیں کہتا بلکہ مصور کی طرح کشش کے پلکے سے خط کے ذریعہ ایک جہاں منی پیدا کر دیتا ہے۔

”بال جبریل“ میں عبدالرحمن اول کے سرزمین اندلس میں پہلا کھجور کا درخت  
 بونے پر جو نظم ہے وہ اقبال کے آرٹ کا نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے۔ ایک کھجور کے  
 درخت میں شاعر تاریخ و روایات کے آب و رنگ سے کمال مہینی کی تصویر دیکھتا ہے۔  
 اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں مٹاواہ سب حالات گزر جاتے ہیں جو فاتح عرب کی  
 ذوق عمل کے آئینہ وار تھے۔ جس طرح وہ اندلس کی سرزمین میں اپنے تئیں اجنبی محسوس  
 کرتے تھے اسی طرح کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب و ہوا سے نا آشنا تھا۔  
 کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری  
 ہوتی ہے شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں۔ عرب کا تخیل انہیں نخلستانوں میں  
 پرورش پاتا اور اپنے ریگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے۔ یہ نظم تاریخ المعریؒ  
 سے ماخوذ ہے جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دلکش ہے اسی طرح اس کی بحر اور  
 زبان بھی سادہ اور دلنشین ہے۔ عبدالرحمن اول کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہے

میری آنکھوں کا نور ہے تو میرے دل کا سرور ہے تو

اپنی وادی سے دور ہوں میں میرے لئے نخل طور ہے تو

مغرب کی ہولنے تجھ کو پالا صحرائے عرب کی حور ہے تو

غربت کی ہوا میں بارور ہو ساقی تیرا نام سحر ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے تئیں اجنبی  
 محسوس کرتے تھے۔ لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی بے پناہ زدگی  
 ہر ماحول پر قابو پا سکتا ہے اور ہر کہیں رس بس سکتا ہے۔ وہ کبھی ایک سرزمین سے  
 وابستہ نہیں۔ انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوز و دل کی

رہن منت ہے۔ چنانچہ کہتا ہے۔

ہمت کو شادری مبارک پیدا نہیں بھر کا کنا رہ  
ہے سوز دروں سوزندگانی اٹھتا نہیں خاک سے شرارہ  
مومن کے جہاں کی مدہیں ہے مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اقبال نے اپنی نظم 'نغمہ ساربان حجاز' میں ایمائی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب طلسم پیدا کیا ہے۔ بھر و وزن اور تشبیہوں کی ندرت سے اثر آفرینی کا کمال ظاہر کیا ہے۔ ایک بدو کے لئے اس کا اونٹ سب کچھ ہے وہی اس کی پونجی ہے، وہی اس کی روزی کا سہارا اور بق و وق ریگستانوں میں اس کا رفیق و غمگسار ہوتا ہے۔ اس کو اپنے جانور کے ساتھ ایک طرح کا جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہے جس طرح صدی خوان اپنے نغمے سے اپنی کلفتوں کو بھلاتا اور ہم سفر کی ہمت افزائی کرتا ہے اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی کے قافلہ کے لئے بانگ درا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اونٹ کے لئے بدو کی زبان سے آہوئے تاتار دولت بیدار شاہد رعنا، روکش حور، دختر صحر اور کشتی بے باد باں کی تشبیہیں کس قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں۔

ناقہ سیار من آہوئے تاتار من

در ہم و دینار من اندک و دینار من

دولت بیدار من

تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

دل کش و زیباستی، شاہد رعناسی  
روکش حوراسی، غیرت لیلاستی  
دختر صحراسی  
تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

نغمہ من دل کشائے زیر و بیش ما بفراے  
قافلہ ہا را در اے، فتنہ رہا فتنہ زائے  
اے بہ حرم چہو سائے  
تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

اقبال کی نظموں میں اُس کی نظم ”مسجد قرطبہ“ جدید اردو ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں شاعر نے ایمائی اثر آفرینی سے ایک طلسم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں آرٹ، تاریخ اور فلسفہ پسے خوش اسلوبی سے سموئے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور واو دیتا ہے۔ وہ تفصیل سے ہسپانیہ کی اسلامی عہد کی تاریخ نہیں بیان کرتا۔ وہ صرف چند اشارے کرتا ہے۔ یہ چند اشارے منجم تاریکوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چہرہ دستی کے ہاتھوں کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر اور نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائدار ہے۔ سات سو سال قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حاد ثبات



سلسلہ روز و شب اصل حیات و حیات  
 سلسلہ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ  
 جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات  
 تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا  
 ایک زمانے کی روح جس میں نہ دن ہے نہ رات  
 آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر  
 کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات  
 اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا  
 نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

لیکن اقبال اپنے نغمے کو اس مایوسی کی لئے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی  
 ناپائیداری میں ایک عنصر ایسا ہے جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ وہ عنصر عشق ہے۔ اس کے  
 منظرِ ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ زمانہ سیل ہے اور عشق اس سے بڑھ کر قوی سیل ہے  
 وہ زمانے کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ ہسپانیہ میں آج مسلمان نہیں لیکن ان کی  
 تہذیب کی روح مسجد قرطبہ کی شکل میں موجود ہے۔ ممکن ہے آگے چل کر مسجد قرطبہ  
 بھی نہ رہے لیکن اسلامی روح زندہ رہے گی اس لئے کہ اس کی ساخت عشق کے  
 خیمے ہوئی ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثبات دوام  
 جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام  
 مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ

عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام  
 تندرست سیر ہے گرچہ زمانے کی رو  
 عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تمام  
 عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا  
 اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام  
 عشق کے مضراب سے نغمہٴ تار حیات  
 عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات  
 مسجدِ قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، ہم جوئی اور  
 بلند خیالی کی زندہ تصویر ہے۔ سنگ و خشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوز و دل  
 کو ظاہر کیا ہے۔

مجھ سے ہوا آشکار بندہٴ مومن کا راز  
 اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز  
 اس کا معتام بلند اس کا خیال عظیم  
 اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز  
 تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل  
 وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کر کے شاعر بطور گریز یورپ کے مختلف انقلابوں کا  
 حال بیان کرتا ہے۔ جرمنی کی تحریک اصلاح مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے  
 اہل مغرب کی زندگی کی کاپی لٹ دی۔ یہ انقلابات زمانہ کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں

شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہے لیکن یہ محض اُوپری باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تہ میں اصل بات اور ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہے جو سات صدی قبل تھا اور جس طرح یورپ کے دوسرے ملکوں کی زندگی آج وہ نہیں ہے جو چند صدیوں قبل تھی اسی طرح اس پر تعجب نہ کرنا چاہئے اگر وہ قوم جس نے مسجد قرطبہ بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور بادِ وجود اپنی کہن سالگی کے لذتِ تجدید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی کی مثال پیش کرتا ہے اور اس سے اپنے حسبِ دل خواہ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ اگر ایسا ہوا اور ضرور ہو گا تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سامنے پچھلے سب انقلاب ماند پڑ جائیں گے۔ وہ کہتا ہے:-

روحِ مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب

رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں

دیکھئے اس بھر کی تہ سے اُچھلتا ہے کیا

گنبدِ نیلوفرِی رنگ بدلتا ہے کیا

”مسجد قرطبہ“ دریاۓ کبیر کے کنارے واقع ہے۔ شاعر اس دریا کے

کنارے ایک خواب دیکھتا ہے۔ اس خواب کی تفسیر وہ صاف صاف نہیں بیان کرتا اُس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کیا بڑبچھیں گے خصوصاً اہل مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے بنے ہوئے ہیں ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے۔ پر وہ تقدیر میں جو نیا عالم مضمر ہے اس کی سحر اب تک تو صرف شاعر کی آنکھوں میں بے حجاب ہوئی ہے لیکن وہ دن

دور نہیں جب دوسرے بھی اسے دیکھ لیں گے۔ اس جذب و کیفیت کے عالم میں شاعر جو خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت ہے اور اس حقیقت پر اس کا پورا ایمان ہے۔ وہ کہتا ہے:-

آبِ رواں بکیر! تیرے کنارے کوئی  
 دیکھ رہا ہے کبھی اور زمانے کا خواب  
 عالم نو ہے ابھی پردہٴ تقدیر میں  
 میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب  
 پردہ اٹھا دوں اگر چہرہٴ افکار سے  
 لانا سکے کافرنگ میری فواؤں کی تاب  
 جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی  
 رومحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

جب انقلاب آئیں دہر ہے ناممکن ہے کبھی ہماری بھی قسمت جاگے !

(۴)

ب آئیے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے ذرا دیکھیں۔ اس کے فنی بجزیہ محاسن کلام پر تبصرو کرتے وقت معافی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت ہمارے پیش نظر رہنے چاہئیں۔

اقبال نہایت خوبی سے تجریدی تصورات کو جاندار شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ اس کے افکار و تصورات محسوس استعاروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ زوال

اقبال اور کرٹ

حسن کے متعلق بہت سے شعراء نے اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن اقبال اپنی نظم ”حقیقت حسن“ میں اس ابدی جوہر کائنات کو کس مذرت کے ساتھ بے نقاب کرتا ہے۔ یہ نظم محاسن لفظی و معانی کے اعتبار سے اس کی مکمل نظموں میں شمار ہونے کے لائق ہے وہ کہتا ہے:-

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا  
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لا زوال کیا  
لاجواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا  
شب دراز عدم کا فناء ہے دنیا  
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی  
دہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی  
کہیں قریب تھا یہ گفتگو کرنے سنی  
فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی  
سحر نے تارے سے سن کر شائیِ شبنم کو  
فلک کی بات بتادی زمین کے محرم کو  
بھڑکے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے  
کلی کا ننھا سادل خون ہو گیا غم سے  
جمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا  
شباب سیر کو آیا تھا سو گوار گیا  
کس قدر بلخ مصرع ہے ”شباب سیر کو آیا تھا سو گوار گیا“ اس نظم میں

شاعر نے جس حقیقت حیات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تبدیلی کا نام ہے۔ حسن و شباب بھی تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ زمانہ ان کا خالق ہے اور وہی انہیں آباد و زوال کرتا ہے۔ حقیقت کی ساخت تغیر کے خمیر سے ہوئی ہے۔ ساری کائنات ہستی تغیر پذیر ہے۔ ہر شے ہر آن بدل رہی ہے۔ ایک لمحہ کے لئے بھی ساکت یا جدھر دیکھو تغیر نمود اور حرکت کی جلوہ مندر مائی نظر آئے گی۔

اقبال کو ادبی مصوری میں کمال حاصل ہے۔ وہ بے جان اشیاء کو اس طرح محسوس شکل میں پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ذی روح ہیں ستاروں کی زبانی وہ ان سب باتوں کو کہلا دیتا ہے جو خود اسے کہنی ہیں۔ اس کی نظم ”نرم انجم“ ملاحظہ ہو:-

سورج نے جاتے جاتے شام سیہ قبا کو      طشتِ افق سے لے کر لائے کے پھول مارے  
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور      قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب آئینے  
محل میں خامشی کے یلائے ظلمت آئی      چمکے عروسِ شب کے موتی وہ پیارے پیارے  
وہ دور رہنے والے ہنگامہ جہاں سے      کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تائے

جب انجمنِ فلک رونق پر تھی تو عرشِ بریں سے ایک صدا آئی:-

اے شب کے پاسباں! اے آسمان کے تارو

آبندہ قوم ساری گردوں نشیں تمھاری

آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں

شاید نشیں صدائیں اہل زمین تمھاری

پھر شاعر قوموں کے عروج و زوال کے متعلق اشاروں اشاروں میں

ستاروں کی زبانی کہتا ہے:-

یہ کاروان ہستی ہے تیسرے کام ایسا  
 قویں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں  
 ایک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے  
 جو بات پاگئے ہم تھوڑی سی زندگی میں  
 ہیں جذب باہمی سے قائم نظام سارے  
 پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

سورج کا شام کو جو سیہ لباس زیب تن کئے ہوئے ہے طشت  
 افق سے لے کر لالے کے پھول مارنا اور عروس قدرت کا چاندی  
 کا گناہ اتار کر سونے کا زیر پہنا کس قدر لطیف تشبیہیں ہیں جن کی قدرت  
 اور طرفگی پر ذوقِ ادبی وجد کرتا ہے۔

تیسرا شعر بھی شاعرانہ مصوری کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں ملتے ہیں۔  
 اپنی ایک نظم ”ایک آرزو“ میں شاعر دنیا کے شور و شر سے علیحدگی اور پرسکون  
 زندگی کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی دامن کوہ میں چھوٹا سا جھونپڑا  
 ہو جہاں وہ سب سے الگ تھلک اپنے خیالوں کی دنیا میں مست زندگی بسر کرے  
 یہاں کا منظر وہ اس طرح بیان کرتا ہے:-

صفت باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں  
 ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو  
 ہو دل فریب ایسا کہ سار کا نظارہ  
 پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی  
 جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو  
 یہ کہنا کہ نظارہ فطرت ایسا دل کش تھا کہ دریا کا پانی بھی اٹھ اٹھ کر اس کا  
 نظارہ کر رہا تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک  
 واقعہ کی توجیہ ایسے سبب سے کی ہے جو حقیقت میں اس کا سبب نہیں ہے۔ اس نے  
 صنعت حسن تلبیل کو کس خوبی اور بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ صنعت سے اس وقت  
 کلام میں ندرت اور اثر پیدا ہوتا ہے جب سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ شاعر نے صنعت کی  
 خاطر شعر لکھا ہے۔

اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ نظموں کے ظلم سے فطرت کی  
 تصویر کھینچ دیتا ہے۔ اس نے اپنی نظم ”کشمیر“ میں سحر نگاری سے ایسا سماں باندھا ہے  
 کہ حقیقت آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ پھر مضمون کی مناسبت سے بحر اور وزن  
 کی شگفتگی کا پورا خیال رکھا گیا ہے:-

رخت بہ کا شمر کشا کوہ وکی و دمن نگر  
 سبزہ جہاں جہاں بہ ہیں لالہ چمن چمن نگر  
 باد بہار موج مرغ بہار فوج فوج  
 ملعلل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر  
 لالہ ز خاک برد مید موج بآبجو تمید  
 خاک شر شر بہ ہیں آب شکن شکن نگر  
 زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساگیں بریز



قافلہ بہار را انجمن انجمن ہجر

سفر افغانستان کے دوراں میں قندھار کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان کی زمین اور بحر اس پہاڑی علاقے کی مسانت اور سنجیدگی کی آئینہ دار ہے۔ شاعر کہتا ہے۔

رنگ بارو ہوا آب ہا آب ہا تابندہ چوں سیاب ہا  
لار ہا در خلوت کہسار ہا نار ہا پنج بستہ اندر نار ہا

ہ کی صوت سے شاعر نے شگفتگی کے بجائے سنجیدگی کو نمایاں کیا ہے، بلکہ کہنا درست ہو گا کہ اس صوتی کیفیت میں ایک قسم کی ہمیت کا اظہار ہوتا ہے۔ کشمیر اور قندھار کے منظروں کو بیان کرنے میں جو فن کاری کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے وہ شاعر کے کمال پر دلالت کرتا ہے۔ غالباً اس نے غیر دانستہ اور غیر محسوس طریق پر ایسا کیا۔ لیکن جو بات قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے فطری طور پر مقتضائے حال کی کتنی صحیح اور موثر ترجمانی کی ہے۔ یہی وجدان شعری بلاغت کی جان ہے۔

تہ اقبال تشبیہوں کا بادشاہ ہے اور تشبیہ حسن کلام کا زیور ہے۔ وہ مضمون کی تشبیہا طر فکی اور حسن کو اپنی تشبیہوں سے دو بالا کر دیتا ہے۔ اس کی ایک نظم ہے ”جگنو“ جس میں اس نے ان تشبیہوں کی ندرت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ وہ اسے پھولوں کی انجمن کی شمع، ہتھاب کی کرن، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر اور ہتھاب کی قبا کا بکھرے مضمون کو انتہا درجے دل کش بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

جگنو کی روشنی ہے کاشانہ چمن میں

یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں

آیا ہے آسمان سے اڑ کر کوئی ستارہ  
یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں  
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا  
غربت میں آ کے چمکا گم نام تھا وطن میں  
نکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا  
ذره ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

اقبال نے جس زمانے میں مثنوی ”اسرارِ خودی“ لکھی تھی اُس وقت  
سارے ہندوستان میں مشکل ہی سے اس کے چند ہم نواتھے۔ چنانچہ شاعر نے  
مثنوی کے آخر میں ذات باری سے اس کا ٹکڑہ کیا ہے کہ میرا درد دل سمجھنے والا کوئی  
نہیں۔ ان اشعار میں فکرِ موسیقی اور خلوص کے ساتھ حل ہو کر جذبہ بن گئی ہے۔

من کہ بہر دیگر ایں سوزم چو شمع	بزم خود را گریہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ بر فردا ستم	در میان انجمن تنہا ستم
در جہاں یارب ندیم من کجاست	نخل سینا یہ کلیم من کجاست
شمع را تنہا تمیدن پہل نیست	آہ ایں پروانہ من اہل نیست
انتظارے غمگسارے تا کجا	جستجوئے راز دارے تا کجا
ایں امانت بار گیر از سینہ ام	خارجو ہر برکش از اینہ ام
یا مرا یک ہمدم ویرینہ دہ	عشق عالم سوز را آئینہ دہ

پھر شاعر نہایت والہانہ انداز میں شکوہ کرتا ہے کہ دنیا میں ہر کسی کا کوئی  
نہ کوئی مونس و غمگسار موجود ہے لیکن میری زبان سمجھنے والا جسے میں اپنا راز دار بنا سکو

کوئی نہیں۔ ان اشعار میں رمز و ایما کی زبردست قوت سے شاعر اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرتا ہے۔

موج در بحر است ہم پہلے موج	ہست با ہمدم تبیدن خوئے موج
بر فلک کو کب ندیم کو کب است	ماہ تاباں سر بزا نوئے شب است
ہستی جوئے بہ جوئے گم شود	موجہ بادے بہوئے گم شود
ہست در ہر گوشہ ویرانہ قص	می کند دیوانہ با دیوانہ قص
من شال لالہ صحرای ستم	در میاں محفلے تنہا ستم
خواہم از لطف تو یارے ہمدے	از رموز فطرت من محرے
ہمدے دیوانہ فرزانہ	از خیال ایں دآن بیگانہ
تا بجاں او سپارم ہوئے خویش	باز بینم در دل او روئے خویش

**اشتر آفرینی** | نظم ”فاطمہ بنت عبداللہ“ کو پڑھئے۔ اس کا ایک ایک لفظ در و خلوص میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس نظم کا موضوع بجائے خود دل پر اثر ڈالنے والا ہے۔ پھر اقبال کی سحر بیانی نے اس کو اور مؤثر بنا دیا۔ فاطمہ بنت عبداللہ ایک معصوم کم سن عرب لڑکی ہے۔ طرابلس کے ریگستان کی چلیلاقی دھوپ میں وہ غازیوں اور زخمیوں کو پانی پلاتے پلاتے خود جام شہادت نوش کرتی ہے۔ اقبال کا تخیل اس واقعہ میں ملت اسلامیہ کی نشاۃ جدیدہ کا خواب دیکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

فاطمہ تو آبروئے ملتِ مرحوم ہے

ذرہ ذرہ تیسری مشت خاک کا معصوم ہے  
 یہ سعادت حور صحرانی تری قسمت میں تھی  
 غازیان دین کی سقائی تری قسمت میں تھی  
 یہ کلی بھی اس گلستان خزاں منظر میں تھی  
 ایسی چنگاری بھی یارب اپنے خاکستر میں تھی  
 اپنے صحرا میں ابھی آہو بہت پوشیدہ ہیں  
 بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں  
 فاطمہ! گو شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے  
 نعمۂ عشرت بھی اپنے نالہ ماتم میں ہے  
 رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے  
 ذرہ ذرہ زندگی کے شور سے لبریز ہے  
 ہے کوئی ہنگامہ تیری تربت خاموش میں  
 پل رہی ہے ایک قوم تازہ اس آغوش میں  
 بے خبر ہوں گرچہ ان کی دست مقصدت میں  
 آفریش دیکھتا ہوں ان کی اس مرقد سے میں  
 شاعرانہ تصویر کشی کے بے شمار اعلیٰ نمونے اقبال کے کلام میں موجود ہیں  
 وہ لفظوں کے طلسم سے ایسی تصویر کھینچتا اور تخیل کے مو قلم سے اس میں ایسی رنگ  
 آمیزی کرتا ہے کہ حقیقت جیتی جاگتی شکل میں سامنے آ جاتی ہے۔ ”شکوہ“ میں اسلامی  
 مساوات کی تصویر وہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:-

آگیا میں لڑائی میں اگر وقت نماز  
 قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قوم حجاز  
 ایک ہی صفت میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز  
 نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز  
 بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے  
 تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے  
 مسلمانوں کی فتح مندی اور جرات کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے۔  
 محفل کون و مکاں میں سحر و شام پھرے  
 مئے توحید کو لے کر صفت جام پھرے  
 کوہ میں دشت میں لے کر ترا پیغام پھرے  
 اور معلوم ہے تجھ کو کبھی ناکام پھرے  
 دشت تو دشت ہے دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے  
 بحرِ ظلمات میں دوڑا دئے گھوڑے ہم نے  
 ”مشکوٰۃ“ میں ایک بندہ تیرے کی زبانی ہے۔ شاعر نے کمال بلاغت سے  
 وہی لب و لہجہ اختیار کیا ہے جو مقتضائے حال تھا اور جس کی تیرے سے توقع  
 کی جاسکتی تھی۔

بت صنم خانوں میں کہتے ہیں مسلمان گئے  
 ہے خوشی ان کو کہ کعبہ کے نگہبان گئے  
 منزل و ہرے اڈنٹوں کے صدی خوان گئے

اپنی بخلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے  
 خندہ زن کفر ہے احساس تجھے ہے کہ نہیں  
 اپنی توحید کا کچھ پاس تجھے ہے کہ نہیں

شاعر کا ایک بڑا کمال محاکات ہے۔ وہ الفاظ کی صوتی کیفیت سے سامع کے  
 محاکا ذہن پر ایسا اثر پیدا کر دیتا ہے جس سے ہو بہو تصویر آنکھوں کے سامنے  
 آجائے اور حقیقت کا سماں بندہ جائے۔

اقبال نے اپنی ایک نظم ”ایک شام“ میں دریاۓ نیکمر کے کنارے کا منظر  
 بیان کیا ہے۔ وہ خاموشی کی تصویر لفظوں میں کھینچنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس نے حرف  
 ش کی صوتی کیفیت سے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اکثر آریائی زبانوں میں س اور ش  
 کا صوتی اثر خاموشی کے اظہار کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

خاموش ہے چاندنی قمر کی      شایخص ہیں خموش ہر شجر کی  
 وادی کے نوا فروش خاموش      کھسار کے سبز پوش خاموش  
 فطرت بے ہوش ہو گئی ہے      آغوش میں شب کے سو گئی ہے

نظم شاعر میں تشبیہوں کی بہار ملاحظہ ہو:-

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہ سار سے

پنی کے شراب لالہ گوں میکدہ بہار سے

پھرتی ہے وادیوں میں کیا دختر خوش خرام ابر

کرتی ہے عشق بازیاں سبزہ مرغزار سے

فارسی اور اردو شعرا نے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے لئے مخصوص

کر لیا۔ ابتدا میں غزلوں کے مضامین میں تنوع اور لطیف ہوتا تھا لیکن جب جذبات کی بستی اجڑی تو غزلوں میں بھی جوش و مستی کے بجائے قافیہ بندی تعلید پرستی اور لفظی مناسبت مقصود بالذات ہو گئی۔ غزل کا بلند ترین مسیار خواجہ حافظ نے فارسی میں اور غالب نے اردو میں اپنی نغمہ سنجیوں سے قائم کیا۔ ان دونوں کے ہاں لوازم عشق کی کیفیات کو اس طرح تمثیلوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی ہمسری ممکن نہیں۔ اقبال نے بائرن کی تعریف میں جو شعر لکھا ہے وہ حقیقت میں ان دونوں پر زیادہ چسپاں ہوتا ہے۔

خیال اوچہ پری فائدہ بنا کر دے  
شباب غش کند از لذت لبش

**غزل گوئی** طاری ہو۔ اس خواب میں اگر آپ تحیر اور مستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کر دیں تو میں سمجھتا ہوں تغزل کی مکمل توجیہ ممکن ہوگی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی کیفیات کو رمز و کنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں رمز نگاری کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی اور ادب میں موجود نہیں۔ بستی اور تحیر کی حالت میں رمز و کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسل بیان کے زیادہ دلنہا ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر بودلیئر حقیقی شاعر کے لئے مستی اور جذب بیان کے زیادہ دلنہا ہوتا ہے۔ بقول اس کے ”ہر وقت بدست و بے خود رہو۔ کو لوازمات فن میں سے تصور کرنا ہے۔“ بقول اس کے ”ہر وقت بدست و بے خود رہو۔ سب کچھ اسی میں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی مستی؟ یہ چاہے شراب کی ہو یا سہی کی ہو یا نیک کرداری کی ہو، لیکن ہو ضرور..... ہوا سے پوچھو کہ کیا وقت ہے“

سمندر کی موجوں سے پھینکنا سارے سے پھینکنا طائر خوش الحان سے پھینکنا گھڑی سے  
 پھینکنا ہر اس چیز سے پھینکنا جو اس دواں ہے، جو نومہ خوان ہے، جو گردش میں ہے، جو نغمہ  
 خراز ہے، جو طاقت گویائی رکھتی ہے اور تمہیں ان سبھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت  
 مست و بے خود ہونے کا ہے۔ اگر تم وقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست  
 بنو، چاہے وہ مستی شراب کی ہو چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔  
 یہ تمہاری رغبت اور پسند پر منحصر ہے۔ اقبال کے ہاں اسی مستی اور جذب کی  
 کیفیت کو قلندری کے لفظ سے ظاہر کیا ہے۔ اس جذب کا حرکتی عنصر اس کو  
 دوسرے غزل گو شعرا سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی شاعری دراصل اس کے تجربہ  
 اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ  
 میری خاک کا ہر ذرہ اس آنکھ کی طرح ہے جو مست تماشا ہو :-  
 دامنم کہ نگاہ او ظرف ہمہ کس بیند

کر وہ است مراساتی از عشوہ وایامت  
 ایں کار حکیمے نیست، دامن حکیمے گیر

صد بندہ سائل مست، یک بندہ دریامت  
 دل را بچمن بروم از باد چمن افسرد

میر و بہ خیاباں ہا ایں لالہ صحرا مست  
 سینا است کہ فاراں است، یارب چہ مقام است ایں



ہ ذرہ خاک من چٹھے است تما شامت

خواجہ حافظ کی غزل سکونی اور جالباتی ہے۔ اس میں جلالی عنصر نام کو نہیں اقبال کے آرٹ کے تصور میں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، جمالی اور جلالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو موجود ہیں جن کے متعلق اس نے کہا ہے۔

دلبری بے قاہری جا دو گری است      دلبری با قاہری پیغمبری است

اقبال کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو ایک طرح کی قوت و تازگی کا انہار ہوتا تھا۔ پھر چوں کہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع ہے اس لئے لازمی طور پر اس کے رمز و کنایہ میں ایک جہاں معانی پنہاں ہوتا ہے۔ معانی کے علاوہ محاسن کلام کے ظاہری یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے پر بھی اسے پوری قدرت حاصل ہے۔ اس کے ہاں شاعرانہ رمز نگاری کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور واردات قلبی کا انہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجدان کی ان میں سمائی ہو سکے۔ ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے بلند ترین مقام تک پہنچا سکتا ہے۔

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوش بیان اور رمزیت ہے

اقبال کی غزل جس کی مثال حافظ اور غالب کو چھوڑ کر دوسروں کے ہاں مشکل ہی سے ملے گی۔ اس کے نظم الفاظ میں بلا کی ایمائی قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ وہ حسن ادا کے جادو سے انسانی ذہن کو مسحور کر دیتا ہے۔

ایک غزل میں اس نے مرغ بچے کی زبانی درد اشتیاق کی شرح بیان کی ہے۔

وہ کہتا ہے کہ عشق و محبت کا بنیادی راز اس حقیقت کے جاننے میں پوشیدہ ہے کہ جو اشک ضبط کئے جائیں ان میں بادہ گلوں سے زیادہ مستی ہوتی ہے۔ پھر مِغ بجسہ کس شغفی سے کہتا ہے کہ جب دیر مِغ میں آؤ تو تمہارا طرز کلام بلند ہونا چاہئے۔ معمولی افسانہ و افسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لئے رکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدرسے کے قیل و قال کے قابل نہیں رہا کس قدر بلیغ اور پُر معنی ہے۔

وی مِغ بجچا با من اسرار محبت گفت  
 انشکے کہ فرو خوردی از بادہ گلوں بہ  
 در دیر مِغ آئی مضمون بلند آور  
 در خانقہ صوفی افسانہ و افسوں بہ  
 اقبال غزل خواں را کافر نتوان گفتن  
 سودا بدماغش ز داز مدرسہ بیسروں بہ  
 ایک غزل میں دُن اور دہم کی اصوات اور نظم الفاظ سے نہایت لطیف  
 ترنم پیدا کیا ہے۔

مثل شرر زدہ راتن بہ تپیدن دہم  
 تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم  
 سوز و اہم نگر ریزہ الماس  
 قطرہ شبنم کم خوئے چکیدن دہم  
 چوں ز مقام نمود نغمہ شیریں زخم

نیم شبہاں صبح رامیل و میدان دہم  
یوسف گم گشتہ را باز کشودم نقاب  
تابہ تنک مایگاں ذوق خریدم دہم  
عشق شکیب آزما خاک ز خود رفتہ را

چشم ترے داد و من لذت دیدن دہم  
الفاظ و معانی کی موزونیت کے علاوہ اس غزل کا معنوں کس قدر بلند ہے۔ اس پر طرز ادا کی شوخی اور ندرت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا ہے۔ شاعر اپنی فطرت کی مخفی قوتوں اور کمالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر چاہوں تو ذرہ کو ذوق تپش سے آشنا کر دوں اور وہ شرر کی طرح اڑتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں تو ریزہ الماس کو گچھلا کر بشمم کر دوں اور وہ قطرے بن بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہارِ درد کے لئے میرے ساز سے آدمی رات کے وقت اگر نغمے نکلیں تو صبح قبل از وقت ظہور کے لئے بے تاب ہو جائے میں نے اپنے یوسف گم گشتہ کو اس لئے ظاہر کیا کہ تنک مایہ لوگوں میں ذوق خریداری کی آرزو پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق کی بدولت چشم تر نصیب ہوتی ہے اور وہ شاعر کے نغمے کی بدولت لذت دید سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پیکروں سے گفتگو کر رہا ہے۔ یہ ایک غزل سینکڑوں دیوانوں پر بھاری ہے۔ اس میں شاعر نے ماثروءِ جدان کے کیا کیا بدیع، شہخ اور لطیف ہنکتے پیدا کئے ہیں۔

فارسی کی چند اور غزلیں ملاحظہ کیجئے اور داد سخن دیجئے۔ اس کی ان تمام

غزلوں میں غنائی عنصر کا بہترین اظہار موجود ہے۔ وہ ایسی بھریں اور زمین منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتی ہیں۔ شگفتہ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب کرنے سے شاعر اپنے کلام میں بے پایاں دل فریبی اور دل کشی پیدا کر دیتا ہے۔ اقبال کے ہاں بھی شراب و نغمہ بادہ خوار اودے فروش زلف و خال اور رخسار و دندان کا مجازی پیرایہ بیان موجود ہے لیکن وہ ان کے ذریعے رمز و کنایہ کی ایسی دنیا تخلیق کر دیتا ہے کہ جذبہ وجدان جھومنے لگتے ہیں۔

فصل بہار ایں چنیں؛ بانگ ہزار ایں چنیں

چہرہ کشا، غزل سرا بادہ بیار ایں چنیں

باد بہار را بگو پے بخیال من برد

داوی و دشت را دہد نقش و نگار ایں چنیں

عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے

روشن و تاریخویش را گیر عیار ایں چنیں

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابل و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں کس سلیقے سے سمویا ہے۔

شب من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی

تو بطلعت آفتابی سزو ایں کہ بے جابی

تو بہ درد من رسیدی بغیرم آرمیدی

دجگاہ من رسیدی بچنیں گراں رکابی

تو عیار کم عیار اں تو قرار بے قرار اں

تو دوائے دل نگاراں مگر ایں کہ دیر یابی  
غم عشق و لذت او اثر دو گو نہ دارد  
گہے سوز و درد مندی گہے مستی و خرابی

جانم در آونخت باروز گاراں جوئے است نالاں در کوہسار  
پیدا ستیز و پنهان ستیزد ناپائدار سے با پائداراں  
داغے کہ سوز و درسیہ من آں داغ کم سوخت در لالہ زار

کہتا ہے کہ میری جان کی آویزش عالم فطرت کے ساتھ ایسی ہے جیسے  
دریا کو ہزاروں میں ٹکراتا نہ کنناں اپنا راستہ نکالتا چلا جاتا ہے۔ زندگی کی دریا کے  
ساتھ تشبیہ جو پہاڑوں میں بہنے کے لئے راستہ نکالتا ہو کس قدر دلاویز ہے۔ اس کی  
ایمانی قوت کی کوئی حد نہیں۔ جس طرح دریا پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہے  
تاکہ اپنے وجود کا سکہ بٹھائے اسی طرح انسان خارجی فطرت کی ناسا عدتوں پر قابو  
پاتا ہے تاکہ اپنی زندگی کی تشکیل کرے اور اسے موثر بنائے۔ لطف یہ ہے کہ انسان  
خود تو ناپائدار ہے لیکن پائدار فطرت کا بلا تعلق مقابلہ کرتا اور بالآخر اس کو اپنے  
منشاء کے موافق ڈھال لیتا ہے۔ پھر شاعر کہتا ہے کہ انسانی سینے میں جو داغ  
آرزو ہے اس کی مثال عالم فطرت میں تلاش کرنا محض ہے۔ لالہ زاروں میں  
جو داغ نظر آتے ہیں وہ درد اور آرزو کے داغ نہیں بلکہ صرف دیکھنے کے ہیں۔

از چشم ساقی مست شرابم بے خرابم بے خرابم

شو قم فزوں تراز بے حجابی      بینم نہ بینم در پیچ و تابم  
 از من برون نیت منزل گزین      من بے نصیبم راجے نیابم  
 اس غزل کا ہر شعر تغزل کی جان ہے بے مے خرابم کی تکرار میں سادگی اور  
 اس کے ساتھ جذب و مستی کی تاثیر دیکھئے۔ اقبال کا ساقی زندگی ہے جس کے نشے  
 میں بغیر مے کے وہ مدہوش و مرشار ہے۔

یار سے اگر نگہ محرمانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر تیار کرتے

اگر بہ بحر محبت کرانہ می خواہی

ہزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی

یکے بدامن مرداں آشنا آدینہ

زیار اگر نگہ محرمانہ می خواہی

تو ہم بعشوہ گری کوش و دل بری آموز

اگر زما غزل عاشقانہ می خواہی

ایک اور غزل میں ما اور ناکی صوتی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت

پیدا کر دی ہے۔

بانہ درویشی در ساز و مادام زن

چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جسم زن

گفتند جہاں ما آیا بتو می سازد؟

گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ بر ہم زن

اے لالہ صحرائی تہا نہ توانی سوخت

ایں داغ جگر تاجے برسینا آدم زن  
 تو سوز دروں او تو گرمی خون او  
 بادرنکھنی چاکے درپیکر عالم زن  
 سخت دل پُر خونے از دیدہ فرو ریزم  
 ملے ز بدخشانم بردار و بخاتم زن

اس غزل کا ہر لفظ بلاغت کلام کی دستاویز ہے۔ کس بے ساختگی سے مضامین عالیہ کو ادا کیا گیا ہے۔ غزل کا اصل مضمون زندگی کی برگزیدگی اور برتری ہے جو اپنی تشکیل کی مختار کل ہے۔ اگر فطرت سازگار نہیں تو وہ فطرت کو درہم برہم کر دے گا پیکر عالم میں اسی کی بدولت گرمی خون پیدا ہوئی پھر کیا خوب مضمون ہے کہ بدخشاں کو اپنے عمل پر ناز ہو تو ہو اگرے لیکن خاتم حیات میں جو عمل جڑا ہوا اچھا معلوم ہوتا ہے وہ سخت دل پُر خون ہے جو میری آنکھوں سے ٹپکا ہے۔ بدخشاں کے عمل اور اس عمل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے مقابلہ کر لو۔

شادم کہ عاشقاں را سوز دوام دادا درماں نیا فریدی آزار جستجورا  
 گفتی مجھو صالم بالاتراز خیالم غد تو آفریدی اشک بہانہ جورا  
 عاشقوں کو سوز دوام تو ملا لیکن آزار جستجو کے لئے درماں نہیں پیدا کیا گیا۔  
 پھر اشک بہانہ جو کی غد خواہی صالمہ بندی کا کمال ہے۔

اشتیاق غزل سرائی کے لئے شاعر نے مندرجہ ذیل غزل کی کس قدر گفتگو پر منتخب کی ہے۔ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزائے بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ

روح اقبال  
قصہ دل کہنے کی چیز نہیں اور درد جگر کو چھپانا ہی اچھا ہے لیکن لذت ہائے ہائے  
کو دل کیا کرے۔ درد شوق کی شرح بھی کی ہے اور آخر میں اپنی خود داری کو بھی جتا دیا۔

باز بہ سرمہ تاب دہ چشم کرشمہ زائے را  
ذوق جنوں دو چند کن شوق غزل سراغے را  
قصہ دل نگفتنی است، درد جگر ہنفتنی است  
خلوتیاں کجا برم لذت ہائے ہائے را  
آہ درونہ تاب کو، اشک جگر گداز کو  
شیشہ بنگ می زخم عقل گرہ کشائے را  
بزم بہ باغ و راغ کش، زخمہ بہ تارچنگ زخم  
بادہ بخور غزل سراغے، بند کشا قبائے را  
ماز سہاں نمی کشم، زخم کرم نمی خورم  
در نگرائے ہوس فریب ہمت ایں گدائے را

ایں گنبد مینائی، ایں یستی و بالائی  
درست دل عاشق، با ایں ہمہ پہنائی  
عشق است دہرا دانش جن است دہرا آئیں  
نے من بہ شمار آیم، نے تو بہ شمار آئی  
ہم با خود وہم باد، ہجراں کہ دصال است ایں  
لے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی؟



کیا خوب مضمون ہے کہ میں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو ہزار افسوسنی عشق اور ہزار آئینی حسن کے درمیان ہے؛ زندگی کے یہ دونوں منظر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق دونوں سے اپیل کی ہے کہ تم ہی میری الجھن کے سلجھانے میں کچھ مدد کرو۔

اقبال کے جوش بیان کا انہار اس کی اردو غزلوں میں بھی ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے بالکل ابتدائی زمانے میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے۔

موتی سمجھ کے شان کریمي نے چن لئے  
قطرے جو تھے مرے غرق انفعال کے

اس ایک شعر پر بہت سے شعرا کے دیوانوں کو قربان کیا جاسکتا ہے۔ بعض اردو غزلیں سہل ممتنع کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک لفظ جذبات و کیفیات کی آواز باز گشت ہے۔ نواز عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔

د آتے ہیں اس میں تکرار کیا تھی	مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمہارے پیامی نے سب از کھولا	خطا اس میں بندہ کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا	تری آنکھ مستی میں ہوشیار کیا تھی

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

ستم ہو کہ ہو وعدہ بے حجابی کوئی بات صبر آزاں چاہتا ہوں  
بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی بڑا بے ادب جان سزا چاہتا ہوں

اس غزل کا جوش بیان اور الفاظ کی تازگی اور حرکت اہل نظر سے پوشیدہ

نہیں۔

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آلباس مجاز میں  
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں  
تو بچا بچا کے نہ رکھ ات ترا آئینہ ہے وہ آئینہ  
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئینہ ساز میں  
نہ کہیں جہاں ہیں اماں ملی جو اماں ملی تو کہاں ملی  
مرے جرم فائدہ خراب کو ترے عفو بندہ نوازیں  
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حس میں ہیں شوخیاں  
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں

ذیل کی مسلسل غزلیں میں شاعر ذات باری سے التجائیں کرتا ہے لیکن ان میں  
بھی شوخی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اس غزل کے ہر لفظ سے ناز ویناز کے راز  
افشا ہوتے ہیں اور ان سے شاعر کے تخیل کی بلندی، احساس کی شدت اور گہرائی اور  
پیرائہ بیان کی بے تحلفی ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر حضرت آدم کے جنت سے نکالے  
جانے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذات باری کو مخاطب کرتا ہے کہ نکالے کو تو تو نے

اقبال اور

نحال دیا لیکن میرے بغیر تو بھی گھبرائے گا۔ اب ہماری بے نیازی کا اقتضائے ہے کہ  
کار جہاں سے فراغت پا کر ہی تجھ سے ملیں گے۔ اُس وقت تک تجھے انتظار کرنا  
پڑے گا۔ پھر جبر و اختیار کے مسئلہ کی طرف آخری شعر میں اشارہ کیا ہے کہ روزِ حسا  
جب میرا نامہ اعمال پیش ہو گا تو صرف میں ہی شرمسار نہیں ہوں گا بلکہ خود ذاتِ باہ  
کو بھی شرمسار کروں گا اس لئے کہ میری شرمساری کی ذمہ داری صرف مجھ پر نہیں بلکہ  
اس پر بھی ہے اس غزل میں اقبال اپنے کمال کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر جلوہ فرس  
نظر آتا ہے۔

گیسٹے تابدار کو اور بھی تاب دار کر  
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر  
عشق بھی ہو حجابیں جن بھی ہو حجاب میں  
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر  
تو ہے محیط بیکراں میں ہوں ذرا سی آہنجو  
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر  
میں ہوں صدف تو تیرے ساتھ میرے گہر کی آبرو  
میں ہوں خزن تو تو مجھے گوہر شاہوار کر  
نعمۂ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو  
اس دم نسیم سوز کو طائرِ کب بہار کر  
باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں  
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

روز حساب جب مراپیش ہو دفتر عمل  
 آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر  
 اور کئی جگہ اقبال نے ذات باری کو ایسے انداز میں مخاطب کیا ہے  
 جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معاملات شوق کا روئے سخن سوائے اس کے  
 اور کسی کی طرف نہیں ہو سکتا۔ اس کی اس بے تکلف شوخی سے اس کی بلند مقامی  
 کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

مقام شوق ترے قدیوں کے بس کا نہیں  
 انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں دراز  
 پھر کہتا ہے:-

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا  
 میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں  
 بے ہاک آرٹسٹ کی رعنائی فکر اور شوخی گفتار ملاحظہ ہو:-

رمز میں محبت کی گستاخی و بے باکی  
 ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بے باک  
 فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا  
 یا اپنا گریباں چاک یا دامن نیرداں چاک  
 جبریل کو کس مزے سے طعنہ دیا ہے:-

نہ کر تقلید اے جبریل مرے جذب و مستی کی  
 تن آساں عریضوں کو ذکر بسج و طواف اولیٰ

اس غزل کی زبان اور مصنفوں کس قدر بلند ہے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں      ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں  
ہتی زندگی سے نہیں یہ فتنائیں      یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں  
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا      کہ تیرے زماں و مکان اور بھی ہیں  
گئے دن کہ تہنا تھا میں انجمن میں      یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اقبال شاعر حیات ہے۔ اس کے آرٹ اور زندگی کے تصویریں منظر قوت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا اعلیٰ ترین اظہار قوت کی شکل میں ہوتا ہے۔ وہ جہاں کہیں کائنات فطرت میں اس منظر حیات سے دوچار ہو جاتا ہے تو وہ فوراً ٹھٹھک جاتا ہے۔ یہ منظر اس کے لئے جاذب نظر ہے اور اس کے آرٹ کے لئے محرک کا کام دیتا ہے۔ محرکات تخلیقی اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ان کا نفسیاتی تجزیہ ممکن نہیں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کے وجدان اور جذبات شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے وہ ”منظر قوت“ ہے جو اسے عالم انسانی اور عالم فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت میں اسے منظر نظر آتا ہے۔ قوت اظہار حسن ہی کی ایک خاص شکل ہے۔ جہاں کہیں اس کی آنکھ اس منظر حیات پر پڑ جاتی ہے تو وہ جھومنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ببل اور قمری کی تیشیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہین کو ترجیح دیتا ہے اس لئے کہ آخر الذکر اس کے وجدان شعری کے لئے زیادہ موزوں ہیں اور ان کے ذریعے وہ اپنے حسبِ دخواہ اخلاقی نسلِ مرتب کر سکتا ہے جو اس کا اصل مقصود ہیں۔

آوٹ کے محرکات عجیب و غریب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات آرٹسٹ اپنے ربحان کے مطابق معمولی روزمرہ کے کسی واقعے سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ اس کے لئے محرک تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہر نفسیات نے لکھا ہے کہ بعض بڑے ماہر موسیقی ایسے گزرے ہیں جنہوں نے رنگ و خطوط کو دیکھ کر نئے سرور یافتہ کئے اسی طرح بعض مصوری اور بت گری کے استاد ہوئے ہیں جنہوں نے موسیقی کی کسی لے کو سن کر رنگ و خط کی خاص شکلیں پیدا کیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح آرٹ حقیقت میں ایک ہے چاہے اس کے فنی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو۔ اسی طرح قوی سیرت کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقت ایک ہے۔ اقبال ”منظر قوت“ کا قدردان ہے چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں چاہے عالم فطرت میں ہو یا عالم انسانی میں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سوز، طبع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبہ کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔ اس کی محفل میں لہین اور مسولینی، فطشے اور ٹاشائے، برگسوں اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ باوی النظر میں یہ فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔ اقبال پیشہ و فلسفی نہیں جس کے نزدیک تجریدی منطقی و اسطوکی

بقیہ خط اپنے ایک خط میں۔ میگزین میگزین اقبال (بر) اسکی نسبت اقبال نے لکھا ہے۔

”ستانین کی تشبیہ شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے اس جانور میں اسلامی فکر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔“

(۱) خود را اور غیر تمسند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آئینہ نہیں بناتا

(۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت نہیں ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔

زندگی سے زیادہ اہمیت حاصل ہو۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ زندگی سب کچھ ہے لیکن منطق نہیں زندگی کے مظاہر کی طرح آرسطو بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک آرسٹ کا مقصد زندگی کی خدمت ہے اس نے شعر کے ذریعے زندگی کی صحیح ترجمانی کی ہے اور اس کے حرکتی عنصر کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے۔ یہ بات دعوے سے کہی جاسکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کے متعلق جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں ان کی مثال کسی زبان کے بڑے شاعر کے ہاں نہیں ملتی۔ ہم ذیل میں بطور مثال ان ترکیبوں کو لکھتے ہیں جن کی ندرت اور طرفگی سے فارسی اور اردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں دراصل واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا۔ اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعت فکر پر دال ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

**ترکیبوں کی جدت** شراب زندگی، حباب زندگی، سرود بر لبہ ہستی، رزم گاہ خیر و شر، آرزوے نامیور، شورش بزم طرب، سلسلہ ہستی، ذوق جدت، ذوق نمود، ذوق نو، دفتر ہستی، لگیں دہر خاتم ہستی، آئینہ دار ہستی، ذوق آگہی، مست شراب، تقدیر لذت گیر وجود، سرست مئے نمود، بر لبہ کون و مکان، محشرستان نوا، منت کش ہنگامہ مذاق، نم تاب دوام، لطف خرام، کوشش نام تمام، محفل ہستی، عمائد نمود، ذوق تپش، سوز و ساز، ہستی، وجہ قیام گلستان، مجروح تیج آرزو، آرایش رنگ قلع، بزم سمورہ ہستی، یلی ذوق طلب، نشہ ہستی، شمشیر ذوق، جتو، توسن ادراک، لذت خودی، ذوق تبسم، شائہ ہستی، کشاکش پیہم، حکایت غم آرزو، حدیث ماتم دلبری، صبح دوام زندگی، جہان اضطراب، قلزم ہستی، نقد حیات

حرب آشنائے خروش، شہید ذوق و فاعلم زندگی، منعم ماندہ پندار، گرو دیدہ بیدار و غفلت کرشمہ،  
 ضربت روزگار فیض شور، جلوہ نور و صدا، ممنون نگاہ، تقدیر حواس، ذوق فردا، لذت امروز،  
 چراغ ہوش، انجمن زندگانی، سوز مشتاق، شاخ یقیں، ولایت عشق، قامت خرد، قنیل دل،  
 عفت فکر، تسخیر جہات، جہاں نرود و دورا کف، تقدیر کاروان زندگی، رشتہ سود و زیاں،  
 حریم کائنات، لذت بے تاب، لذت ایجاد، تب و تاب جاودانہ، رسم شاہبازی، طائر ک  
 بلند بال، مست ظہور، قافلہ رنگ، دیو، طائر لاهوتی، نشاط رحیل، نقطہ پرکار حق، فطرت  
 بے تاب، ہنگامہ اسباب، سوار شہب دوران، فروغ دیدہ امکان، رونق ہنگامہ ایجاد،  
 استکان تیغ عزم، خیابان خودی، عود حیات، جذبہ پیدائی، لذت یکتائی، ضمیر کائنات،  
 کوکب تقدیر، سر پہنان وجود، تقاضائے وجود، آئین مکافات عمل، ایس جلوئے لازوال  
 محرم باز حیات، آئینہ اندیشہ، نیروئے خودی، تخلیق تمنا، داغ آرزو، قطرہ دست طلب،  
 زخم ہائے آرزو، سردی خون حیات، سعی حصول مدعا، تقویم حیات، گمان آباد حکمت،  
 بندہ تمخیم وطن، نوائے سینہ تاب، فیض آرزو، شہید لذت نظارہ، شہید جلوہ فردا،  
 پیش خیزان حیات، خانہ زادان حیات، سرود زندگانی، پروردگار آرزو، خط یہائے حیات،  
 فوق سیر سطوت رفتار و ریا، بیت موزوں حیات، شرار زندگی، فریب خوردہ، منزل  
 عیار ممکنات، جسم و جان -

ان میں سے بہت سے تصورات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جزو بن گئی  
 ہیں اور ہمارے شعر اور ادیب انہیں بلا تکلف برتتے ہیں۔ اقبال کے فکر و خیال سے  
 اردو زبان کو جو وسعت حاصل ہوئی اسے ہمارا قومی ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتا  
 اس نے اپنے آٹھ سے ہم سبھوں کے تصور حیات کو حقیقت میں وسیع تر بنادیا اور



ہمارے ادب کی نشوونما کے لئے نئی راہیں نکالیں۔ اس نے آرٹ کے ذریعے ایک سوئی ہوئی قوم کو بیدار کیا اور نوال کے زمانے میں عروج کے خواب دکھائے۔ صرف خواب ہی نہیں دکھائے بلکہ ان خوابوں کو حقیقت بنانے کا راستہ بھی دکھایا۔ ۲۱ مقصد کے لئے ضرور تھا کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے۔ اس نے اپنے آرٹ کے یہ کام کیا۔ اس نے کبھی اپنے دلاویز نمنوں سے سامعین کے دلوں کو بھجایا کبھی اڑکے گزشتہ عظمت کے نقشے ان کی آنکھوں کے سامنے کھینچے، کبھی اشاروں اشاروں پر اپنے قافلے کے ”ہمراہان سست عناصر“ کو تیز گامی کی دعوت دی، اور کبھی اپنا جذبول نالو فریاد کے ذریعے ظاہر کیا۔ وہ ایک قلندر تھا جو ہم میں آیا تھا اور اپنے مستانِ نعرے لگاتا ہوا چلا گیا۔ اس کے نعرے ابھی ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں اور اس کی فریاد ہمارے دلوں کو متاثر کر رہی ہے۔ جتنا زمانہ گزرے گا اقبال کے کلام کی تاثیر میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اس کی شاعری اس کے دردِ دل کی فریاد تھی اس کی تاثیر کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ میں تو اپنا کام کر چکا۔ فریادِ عشق کے لوازمات میں سے تھی سودہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں۔

عشق کو فریاد لازم تھی سودہ بھی ہو چکی  
اب ذرا دل تھام کر فساد کی تاثیر دیکھ



## اقبال کا فلسفہ تمدن

زندگی انجمن آراء و نگہبان خود است      اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ شو

اس ایک شعر میں اقبال نے اپنے فلسفہ تمدن کا پنچوڑ پیش کر دیا ہے۔ اس کا تصور حیات در اصل اسلامی روایات پر مبنی ہے جس میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو نہایت خوبی سے سمویا گیا ہے اور ان کے ظاہری تضاد کو رفع کر دیا گیا ہے۔ انسانی تمدن کا ہمیشہ سے یہ ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ رہا ہے کہ فرد اور جماعت کے تعلق کی نوعیت کیا ہو۔ آیا فرد جماعت میں اپنی انفرادیت منہم کر دے یا اپنا علیحدہ وجود قائم رکھے؟ کیا فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں دائمی تضاد ہے جس کو دور کرنا ممکن نہیں؟ اقبال نے انسانی فطرت کے اس راز کو اپنے صحیح وجدان سے پایا کہ وہی تمدن فطرت کے موافق ہو گا جس میں انفرادی خودی کو اپنی نگہبانی اور پرورش کا موقع حاصل ہو اور اس کے ساتھ ساتھ انجمن آرائی کا سلسلہ بھی جاری رہے جس کے بغیر خودی تکمیل سے محروم رہتی ہے۔ جس طرح وہ شخص جو قافلہ میں سفر کرتا ہے سب کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور سب سے الگ اپنا وجود بھی برقرار رکھتا ہے یہی حال زندگی

مانندہ کا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک میں دور و صبر کا فرما میں جو ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں اور کبھی کبھی ایک دوسرے سے متضاد و مبر بھی ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک روح انفرادی ہے اور دوسری روح اجتماعی ان دونوں کی کشمکش اور ہم آہنگی ہی سے ہماری اخلاقی زندگی عبادت ہوتی ہے۔ ذوق یکتائی اور شوق انجمن آرائی انسانی خلقت کا خمیر ہے۔

بروں ز انجمن در میاں انجمنے بخلوت اندوے آنچنان کہ باہر اند

نہایت ہی یلین اور شاعرانہ انداز میں اس خیال کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے۔

بخلوت انجمنے آفرین فطرت عشق یکے شناس و تماشای پسند یاری است

میں نے ابھی اوپر کہا کہ اقبال کا فلسفہ تمدن اسلامی تصور حیات کا رہنما ہے

ہے۔ اسلامی مدن کو دنیا کے دوسرے تمدنوں کے مقابلہ میں یہ امتیاز حاصل رہا ہے کہ

اس نے انسانی فطرت کو مد نظر رکھتے ہوئے مدد و اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے

کبھی نہیں چھوڑا۔ اس نے ایک طرف تو فرد کو حیات کا وادہ اور کافی بالذات مرکز

قرار دیا اور دوسری طرف اجتماعی زندگی کی برکتوں سے اس کی ذات کو مالا مال

کرنے کے وسائل بہم پہنچائے۔ اس اسلامی تصور حیات کی تفسیر اقبال نے اپنے

کلام میں اور خاص طور پر اپنی غنویوں "اسرار خودی" اور "رموز بے خودی" میں پیش

کی ہے۔

خودی | اقبال کہتا ہے کہ زندگی کا اصل محرک اثبات خودی کا جذبہ ہے جو انسان

میں ودیعت ہے۔ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے جو نت نئی خواہشات کی تخلیق کرتی

اور اس طرح اپنی توسیع و بقا کا سامان ہتیا کرتی ہے۔ وہ پیہم عمل اور کشمکش سے لازوال ہو جاتی ہے۔ خودی کی تکمیل میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے جس پر غلبہ پانا ضروری ہے۔

خودی کیلئے راز و درون حیات      خودی کیا ہے بیدار ہی کائنات  
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے      نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے  
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی      ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی  
ازل سے ہے یہ کشمکش میں ایسر      ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر  
جو چیز خودی کو مستحکم کرتی ہے وہ خیر ہے اور جو اس کو ضعیف و مفصل کرتی ہے وہ شر ہے۔ ایٹو کی جستجو کا منہا خود اپنی تحدید و تعریف ہے تاکہ اپنے تئیں کائنات فطرت میں موثر بنا سکے۔ علاج کا دعوئے انالحتی انسانی شخصیت کا بے باک تحقق و ادما تھا۔ خودی کا سرگرم کائنات ہستی کے ہر ذرہ میں نمایاں ہے لیکن اس کا انتہائی کمال انسان میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسرار خودی کے دیباچہ میں اقبال نے اپنے تصور خودی کی نسبت یوں اظہار کیا ہے۔

”یہ وحدت و جدائی یا شور کاروشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستیز ہوتے ہیں“ یہ پُر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیستوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انایا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مخفی ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایکس لازوال حقیقت ہے، یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول

خطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟  
 اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر  
 منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے  
 کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔  
 اقبال نے خودی کی توسیع و بقا کو اپنے فلسفہ تمدن کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے۔  
 اس واسطے کہ زندگی کی تمام قدروں کی تخلیق و تکوین نفس انسانی ہی کے توسط سے  
 عمل میں آتی ہے۔ جس نظام تمدن میں انفرادی قوت ایجاد کمزور ہو جائے وہ  
 اپنی تباہی کا سامان خود اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے قدروں  
 کے سمیاد ایک طرف تو معرفت ذات اور دوسری طرف غیر خود یعنی فطرت اور  
 معاشرہ سے تعلق کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں۔ خودی جب تک اقدار و مقاصد کی تخلیق  
 کرتی رہتی ہے اس وقت تک انسانی زندگی کی نو پذیر جاری رہتی ہے۔  
 اسی ”نور خودی“ کی بدولت حیات عالم اور زندگی کی استواری پیدا ہوتی ہے۔  
 یہ وہ وحدت ہے جو زندگی کے نظم و ربط کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس نقطہ کے گرد  
 انسانی شخصیت اپنا استحکام و تھقی اور اپنے تئیں کائنات میں موثر بننے کا سامان  
 ہم پہنچاتی ہے۔ خودی کا استحکام زندگی کا واحد سمیاد ہے جس سے اس کی  
 دستوں کی پیمائش ممکن ہے۔ پانی کا قطرہ جب حرف خودی ازبر کر لیتا ہے تو  
 اپنی اسی بے مایہ کو گوہر بنا دیتا ہے۔ سبز جب اپنی ذات میں اُگنے کی قوت  
 پیدا کر لیتا ہے تو سینہ گلشن کو چاک کر ڈالتا ہے۔ خودی کی یہ خاصیت ہے کہ  
 وہ اپنے نوا اور بقا کے لئے آزادی اور عمل کے بے پایاں امکانات تلاش کرتی رہے۔

اس کی بدولت زندگی کی جوئے نرم رو قلم بن جاتی ہے۔ اس کے اسکان بڑے  
ہیں اور اس کی قوتوں کی کوئی حد نہیں۔

قطرہ چوں حرف خودی از بر کند      ہستی بے مایہ را گو ہر کند  
سبزہ چوں تاب مید از خویش یافت      ہمت او سینہ گلشن تنگافت  
چوں خودی آرد بہم نیزے زیت      می کشاید قلمے از حجت زیت

تب و تاب جاودانی کی بدولت پیکر خالی کو وہ شرف نصیب ہوتا ہے  
جس تک فرشتوں کی رسائی ممکن نہیں۔ ذرہ شوق بے حد سے رشک ہرین جاتا  
ہے اور اس کے سینہ کی وسعت میں "نہ پہرہ سما سکتے ہیں" اسرار خودی میں اقبال  
نے الماس اور کوئلہ کا مکالمہ لکھا ہے جس میں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ اثبات ذات  
ہی سے سیرت میں چمک دمک پیدا ہوتی ہے۔ ایک دن معدن میں کوئلہ نے  
الماس سے کہا کہ ہم دونوں ایک ہی جگہ رہتے ہیں ہمارے عناصر کی کیمیاوی  
ساخت بھی بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ پھر یہ کیا بات ہے کہ میری حیثیت تو خاکست  
بھی کہ ہے اور تیرے جال و کمال کی دنیا میں دھوم ہے۔ مجھے لوگ ٹھوکریں مارتے  
ہیں اور تجھے ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں۔ الماس نے جواب دیا کہ میں نے کشمکش کا  
پیچ و تاب کھا کر اور جو کھوں میں پڑ کر اپنے میں بختگی پیدا کر لی۔ اسی وجہ سے  
میرا سینہ جلوؤں سے معمور ہو گیا۔ تو کبھی جو کھوں میں نہیں پڑا اس لئے تیرے  
عناصر منتشر اور تیرا وجود خام رہا۔ اب تیری نرم اندامی کے باعث لوگ تجھ کو  
جلانے کے کام میں لاتے ہیں۔ اگر تو بھی ایک مقصد کے تحت سخت کوشی  
اختیار کرتا تو تیری روشنی سے بھی دو عالم روشن ہو جاتے۔ زندگی کی آبرو صلا

اور قوی سیرت کے ذریعہ قائم رکھی جاسکتی ہے۔ ناقوانی اور نرم اندامی کا نتیجہ ہے بے کسی اور کس پرہیزی۔ یہ حکایت اس شعر کی تفسیر ہے۔

چوں حیات عالم از زور خودی است پس بخت را ستواری زندگی است  
خودی کا یہ بھی خاصہ ہے کہ وہ اپنے گوناگوں تجربوں سے اپنے تئیں  
مستحکم کرے۔ وہ اپنے تحقق تکمیل کے پیہم سفر کو کبھی کسی منزل پر ختم نہیں کرتی۔  
جب ایک منزل پر اس کا قافلہ پہنچ جاتا ہے تو زوادم لیکر وہ اور آگے بڑھتا ہے  
اور نئی نئی منزلوں تک پہنچنے کا شوق اسے بے چین کر دیتا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق بجلی اشہ کرے مرحلہ شوق شہمٹے  
وہ زور و شوق کا سفر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اور کوئی مقام اس کے لئے انتہائے راہ کا  
مکمل نہیں رکھتا۔ اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہوتا ہے کہ اگر یلی بھی ہم نشین ہو تو  
وہ محل کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اپنے شوق بادیہ پیمائی کو اعمت باری  
تقدیرات کا پابند نہیں کرتا۔

تو رہ زور و شوق ہے منزل نہ قبول یلی بھی ہم نشین ہو تو محل نہ کر قبول  
لے جوئے آب بڑھ کے ہو دیاے تند و تیز محل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول  
انسان اپنی ذات کے اثبات و تکمیل کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ  
نئے نئے مقاصد کی تخلیق کرتا رہے جو اس کی اقدار حیات کے حامل ہوں۔ وہ  
اپنے آپ سے اور اپنے گرد و پیش سے غیر مطمئن رہتا ہے اور نئے حقایق کی تکوین  
کے لئے اس کا دل بے تاب ہوتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے وجود پر خود بسعت  
لے جائے اور حقیقت حاضرہ کی جگہ ایسی دنیا پیدا کرے جس میں اس کی مچلی ہوئی

تتناؤں اور بے قرار کرنے والے خوابوں کی تعبیر مل سکے۔ زندگی کی حرکت کا تعین مقاصد ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی حیثیت چاہے شعوری یا غیر شعوری رجحانات ہی کی کیوں نہ ہو لیکن انھیں سے ہمارے جستی وجود کے تانے بانے کی بناوت ہوتی ہے۔ انھیں کی بدولت عمل کی خواہش کچھ ہونے کی تمنا اور اپنی قوتوں کو ایک راہ پر ڈالنے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے جو زندگی کے تاریک چشموں سے ابلی پڑتی ہیں۔ اگر مقاصد نہ ہوں تو ہم سب اخلاقی غلامیوں میں زندگی بسر کریں۔ مقاصد یا نصب العین کی وجدانی طلب انسانی فطرت میں ودیعت ہے۔ لیکن ضرور ہے کہ یہ نصب العین ایجابی ہو۔ نفی و سلب انسان کو کبھی مطمئن نہیں کر سکتے اور نہ زندگی کی بلند شاہراہ کی طرف رہبری کر سکتے ہیں۔

حقائق کی مینا خودی کی منزل اولین ہے۔ طلسم زمان و مکان کو توڑ کر جب وہ آگے بڑھتی ہے تو ضمیر وجود میں اس کو بے شمار عالم نظر آتے ہیں جو بہ ظاہر بے نمود ہیں لیکن جن کے موجود ہونے کا امکان ہے۔

خودی کی یہ ہے منزل اولین	سافر یہ تیرا نہیں
تری آگ اس خاک داں نہیں	جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑے جایہ کوہ گراں توڑ کر	طلسم زمان و مکان توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود	کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود
ہر اک منظر تیری یلغار کا	تری شوخی فکر و کردار کا

مقام آخری | مقصد کے ذریعہ انسان اپنی سعی و عمل کی منزل کی طرف بڑھتا ہے، ایک دور سے نظر آنے والی روشنی ہے جس کی طرف ہم جاتے ہیں۔ یہ منزل ہمارے آگے



ہے، اسباب و ملل کی دنیا کے طرح ہمارے پیچھے نہیں۔ ماضی کے جبر کی جگہ اس میں ہم مستقبل کی آزادیوں کا دلکش منظر دیکھ سکتے ہیں۔ میکا فی عالم میں اہمیت مہنی کو ہے لیکن شعور و احساس کی دنیا میں مستقبل زیادہ اہم ہے۔ مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکز ثقل مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے۔ آج جو عالم طبعی ہمارے سامنے ہے وہ کل کے عالم طبعی کی پیداوار ہے، لیکن آج کا عالم اخلاقی کل کے آنے والے عالم اخلاقی کے لئے ایک تیاری ہے۔ فطرت میں ارتقاء کا عمل خارجی حیثیت رکھتا ہے اس لئے کہ خود فطرت انفعالی اور مجہول ہوتی ہے۔ نفس انسانی مقاصد آفرینی سے اپنی غیر تشنی یافتہ امیدوں کو پورا کرنے کی سبیل نکالتا ہے۔ ذہن آئینہ کی طرح نہیں ہے جس میں فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ وہ انفعالی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ شعوری طور پر مختلف عناصر و اجزاء کے امتزاج سے فطرت کا تصور قائم کرتا اور اپنے مقاصد کے تحت معروضی حقایق میں تصرف چاہتا ہے،

مدعا گرد اگر ہمیں زما	ہمچو مصرعی رو و شبدیز ما
مدعا را ز بقلے زندگی	جمع سیاب قوائے زندگی
چوں حیات از مقصدے محروم	مناظر اسباب این عالم شود
گردش خونے کے در گہما ہا	تیز از سنی حصول مدعا ست
مدعا مضرب ساز ہمت است	مرکزے کو جاذب ہر قوت است

انسانی خودی سنی مقاصد میں حقایق حیات کی طرف سے آنکھ بند نہیں کرتی بلکہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں اپنے حسب منشاء تغیر جاتی ہے وہ اپنے بے پناہ عمل اور قوت ایجاد سے ان پر سبقت لے جاتی ہے۔ یہ سنی پیہم

روح کو اندرونی اور وجدانی طور پر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے تیار کرتی ہے۔ ان مقاصد کی روشنی میں شعور انسانی مستقبل کو حال کے آئینہ میں دیکھ سکتا اور اپنے نفس میں اس کی مکمل تشکیل کر سکتا ہے۔ اس کو کلیم کی طرح طرکی چوٹی پر جانے کی ضرورت نہیں رہتی اس لئے کہ وہ اپنی ہستی سے شعلہ سینائی پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ لیکن اس کے لئے جس جذب و شوق اور جھپٹ کی ضرورت ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔

متعین مقاصد کے ذریعہ انسان نئے حقایق کی تخلیق کرتا ہے۔ وہ یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کے نتائج پر غور و فکر کرے اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں تغیر و تبدل کرے۔ انسان نے لاکھوں برس اپنے مقاصد زندگی کے خارجی اور جسمانی ارتقاء کے لئے وقف کئے تاکہ وہ فطرت سے مطابقت اور اپنی ضروریات کی تکمیل کر سکے۔ لیکن اب وہ جسمانی طور پر مکمل ہو چکا۔ زندگی اب نئی نوع پیدا کرنے کے درپے نہیں ہے بلکہ اب وہ شعور کی ساری تخلیقی قوتوں کو روحانی اور اخلاقی اغراض کے لئے وقف کرنا چاہتی ہے۔ شعور عقل و وجدان کے امتزاجی فعل سے زندگی کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی استعداد رکھتا ہے لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ راستہ اور منزل متعین ہوں ورنہ انسانیت کو بے مقصدی کی بھول بھلیاں میں بھٹکنا پڑے گا۔ ذہن اپنی اندرونی قوت کا اظہار مقاصد اور خواہشات کے ذریعہ سے کرتا اور مادی یا خارجی عالم کو اپنے تصورات کے سانچوں میں ڈھالتا ہے۔ مقاصد آفرینی ذہن کی خصوصیت خاصہ ہے۔ ذہنی زندگی جتنی اعلیٰ درجہ کی ہوگی اسی قدر مقاصد واضح اور معین ہوں گے اور وہ جتنی

افقی وجہ کی ہوگی اسی قدر مقاصد مبہم اور غیر واضح ہوں گے۔

بعضوں نے اقبال کے مقاصد آفرینی کے تصور کی تعبیر برگسوں کے نظریہ جوش حیات و ارتقاء تخلیقی سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک دونوں کے نقطہ نظر میں فرق ہے۔ برگسوں نے نفس انسانی کی تخلیقی صلاحیت اور شعور کی حیاتیاتی ارتقاء سے تعبیر کی ہے جو مادی نقطہ نظر ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک حیاتیاتی ارتقاء شعور انسانی کی مدد کے لئے ہے۔ اس میں از خود تخلیق کی صلاحیت نہیں۔ نفس انسانی کی تخلیق کا اصلی محرک اندرونی روحانی جذبہ ہوتا ہے جس کو سمجھنے سے حیاتیاتی مظاہر و تغیرات کی صحیح تعبیر ہو سکتی ہے۔ برگسوں نے تخلیقی ارتقاء کو خالص حیاتیاتی حیثیت سے سمجھا ہے اور اس کی روحانی حیثیت کو قطعاً نظر انداز کر دیا ہے، اگرچہ اس کے بعض شاگردوں نے اس کے نظریہ وجدان کے ڈانڈے روحانی عمل سے ملانے کی کوشش کی ہے اقبال کے مقاصد کی تخلیقی استعداد خالص روحانی حیثیت رکھتی ہے۔

یہ استعداد بغیر اس تہذیب نفس کے نہیں پیدا ہو سکتی جو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہے۔ اس طور پر اقبال نے مذہب کے توسط سے خودی اور فطرت میں جو انسان کے گرد و پیش اور خود اس کے اندر موجود ہے، ہم آہنگی کا گہرا رشتہ قائم کر دیا ہے اور انسان کو کائنات کے نظام عام میں ایک بے بس اور منفعل ہستی تصور نہیں کیا جو مادی قوتوں کا ایک کھیل ہو۔ اس طرح اس نے انسان کی عقلی اور مادی زندگی کے تضاد کو بڑی حد تک رفع کرنے کی کوشش کی اور اسلامی روایات کے اس اہم اصول کو واضح کر دیا کہ انسانی زندگی میں روحانی اور مادی عین صریح

ہم آہنگی ہونی چاہئے جس کے بغیر انسان کے لئے درجہ کمال تک پہنچنا ممکن نہیں۔ جب تک فطرت کے حیاتیاتی مظاہر کے ساتھ انسان کے ذہنی اور روحانی عوامل کا رشتہ نہ جوڑا جائے زندگی کو پوری طرح سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ یہ ذہنی اور روحانی عوامل ہی ارتقا کے حقیقی محرکات ہیں۔ اگر ارتقا حوالی سے محض مطابقت کا نام ہوتا تو انسان نے اپنی طویل تاریخ میں اپنے تئیں نئے نئے تجربوں میں الجھنے کی کوشش نہ کی ہوتی جن کے سبب سے تمدن اور علم کے اعلیٰ مدارج تک اس کی رسائی ممکن ہوئی اور وہ اس قابل ہوا کہ فطرت کی توجیہ کر سکے۔

مقاصد کی لگن کے لئے اقبال نے عشق کی اصطلاح استعمال کی ہے جس کا دلولہ انسان کی فطرت میں اُبلا پڑتا ہے اور جس کے بغیر اس کا معنوی ارتقا اوجھا رہتا ہے۔ خودی کو مستحکم کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ عشق ہے۔ اقبال عشق کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے اور اکثر اوقات اس کو عقل جزوی کا مد مقابل بنا دیتا ہے عشق سے اس کی مراد تخلیقی ذوق و جدان ہے جو تکمیل ذات کے لئے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا ہے اور ہر قسم کے موانع پر چاہے وہ فطری ہوں یا عمرانی غلبہ مانتا ہے۔ یہ شدت احساس کی حالت ہے جو نہایت ہی پُر اسرار طریقہ پر انسانی شخصیت کو لازوال بنا دیتی ہے اس کی خصوصیات تخلیق مقاصد اور پیہم آرزو ہیں عشق جتنا گہرا اور مقاصد کی لگن جتنی شدید ہوگی، اتنا ہی انسان اپنے میں تسخیر فطرت کی صلاحیت پیدا کر سکے گا اور راہ طلب و عمل میں آگے بڑھتا جائے گا اگر طلب سچی ہے تو ادھر ادھر بھٹکنا بھی قابل معافی ہے۔ عشق کی بدولت کفر اسلام بن جاتا ہے اور اس کا فقدان اسلام کو کفر بنا دیتا ہے۔

اگر ہوشی تو ہے کفر بھی مسلمانی نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافرو زندقہ

اقبال کی مقاصد آفرینی اور افلاطون کے ”ایمان نامشہود“ میں بھی بنیادی

فرق ہے۔ اقبال نے افلاطون کے فلسفہ کو منسلک گو سفندی سے تعبیر کیا ہے۔

افلاطون کے نزدیک دنیا کے خارجی حقائق اصلی نہیں۔ زمان و مکاں مادہ اور

سلسلہ علل و اسباب بے حقیقت ہیں۔ افلاطون کے ”ایمان نامشہود“ حقیقت

خارجی اور زندگی سے ماوراء حقیقت رکھتے ہیں۔ گویا کہ وہ مطلق العنانہ طور پر زندگی

پر مایہ کئے گئے ہیں۔ انسان اپنی ذاتی جدوجہد سے ان کی تخلیق نہیں کر سکتا

ان کے آب و رنگ میں اس کے خون جگر کی کوئی آمیزش ممکن نہیں۔ ان کا ادراک

صرف اس تعلق کو سمجھنے سے کیا جاسکتا ہے جو انہیں کل حقیقت کے ساتھ

مائل ہے۔ یہ اس قدر تجریدی ہیں کہ کسی جماعت کے تخلیقی قویٰ کو متحرک نہیں

کر سکتے۔ مادہ زندگی اور ذہن میں جو گہرا تعلق ہے اس کی جانب افلاطون کا

نظریہ ہماری رہبری نہیں کرتا۔ افلاطونی نظریہ کا اخلاقی نتیجہ یہ ہے کہ اصلی زندگی

اور حقایق فطرت کی طرف سے انسان اپنی آنکھ بند کر لیتا ہے۔ اسی وجہ سے

اقبال نے افلاطونی ”ایمان نامشہود“ اور اس متصوفانہ فلسفہ حیات کو جو اس پر

مبنی ہے، غیر اسلامی اور وہم پرستی قرار دیا۔ وہ یونانی تصورات اور ان کے

عمرانی تعلقات کو جامد اور سکونی خیال کرتا ہے۔ وہ عقل انسانی کے لئے چاہے

کتنے ہی قابل قبول ہوں لیکن وہ اس قدر تجریدی ہیں کہ ان سے افراد اور جماعتیں

آبادہ عمل نہیں ہو سکتیں۔

اس مد تک اقبال بھی تصوریت کا قائل ہے کہ وہ انسانی ذہن درج کے

امکانات میں یقین رکھتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک موضوع و معروض ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں اور انسانی وجود ایک فعلیت کی حالت ہے اعلیٰ ترین حقیقت مقرر اور معین نہیں بلکہ ایک تخلیقی عمل ہے جو زمانے کے اشیاء پر جاری ہے۔ اقبال انسانی روح کو مجبور نہیں سمجھتا۔ وہ اس تصوریت کا قائل ہے جو موضوع و معروض کے بنیادی تعلق کو جھٹلاتی نہیں۔ اس کی تصوریت زندگی سے علیحدہ تجریدی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کے امکانات سے عبارت ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلامی اصول یونانی کلاسیکی تہذیب کے خلاف زبردست رد عمل تھا۔ اسلام نے زندگی اور کائنات کے حقایق پر اپنی اخلاقی بصیرتوں کی بنا رکھی۔ جماعتوں کو زوال اور جمود سے بچانے اور ان کے ممکنات حیات کو اجاگر کرنے کے لئے اسلامی تہذیب نے معروضی حقایق ہی کو بطور مقاصد پیش کیا تاکہ ظاہر اور موجود میں انہماک کے ساتھ زندگی کا حرکتی عنصر برقرار رہے اور نئے نئے خارجی حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی قوت و صلاحیت زائل نہ ہو۔ اقبال "احیان نامہ" کی جگہ "ہنگامہ موجود" ہی کو اصل حقیقت سمجھتا اور افلاطنی مسلک کو سفندی کے مضمرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے۔

راہب دیرینہ افلاطون حکیم	از گروہ گو سفنداں قدیم
زخاں اور ظلمت معقول گم	در کہستان وجود افگندہ سُم
انچنناں افسوں نامحسوس خور	اعتبار از دست چشم و گوش برد
ظفر نش خوابید و خوابے آفرید	چشم ہوش او سرابے آفرید
بلکہ از ذوق عمل محروم بود	جان او وارفتہ معدوم بود

منکر ہنگامہ موجود گشت فانی ایمان نامشہود گشت  
 یونانی کلاسیکی تہذیب نفس انسانی کی جدوجہد اور نشوونما کے تصور سے  
 قطعاً عاری تھی۔ اس کی ہر چیز اور ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق مسین حیثیت رکھتا  
 تھا۔ گویا انسان میں خود اتنی صلاحیت نہیں کہ فاعل مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی  
 تشکیل اور گرد و پیش کی تسخیر کرے۔ افلاطون نے حقیقی زندگی سے گریز کر کے ایمان  
 نامشہود کے آغوش میں پناہ لی اور ظاہری دنیا کو جو بظاہر متناقض نظر آتی ہے قریب  
 نظر بنایا۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں غیر اہم اور دھوکہ ہیں۔ حالانکہ فطرت  
 کی اہل خصوصیت عمل و مرور میں پہنا ہے جس کے باعث اس کے تمام اعمال  
 و تعلقات میں تغیر پذیری لازمی ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ  
 کلاسیکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول نپا تلابے لوح اور غیر متحرک  
 بن گیا۔ کلاسیکی فلسفہ کے بطن سے جن تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی پذیر تھا  
 ارسطو نے ویسے تو افلاطون کے نظام تصورات پر سخت تنقیدیں کیں لیکن اس نے بھی  
 انسانی عمل کی آزادی پر مطلق زور نہیں دیا۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب "سیاسیات" میں وہ  
 بھی سیاسی اداوں کو ایک معینہ چکر کا پابند قرار دیتا ہے۔ برخلاف ان کلاسیکی تصورات  
 کے اسلامی اصول تہذیب تمام تر حرکت، تغیر اور آزادی کے تصورات پر مبنی ہیں۔  
 کلاسیکی تہذیب کی تصویر ان اشارے بہتر نہیں کھینچی جاسکتی۔

آہوش بے بہرہ از لطف خرام لذت رفتار بر بکبکش خرام

ذوق ردیکیل نامودا اش از پیکیل بے خبر پروانہ اش

افلاطون کی تصویریت (آئیڈیل ازم) پر یہ اعراض بالکل صحیح ہے کہ وہ

تخلیق اقدار و مقاصد کی پیہم جدوجہد کی حریف نہ ہو سکی۔ تسخیر فطرت کی تسلیم دینے کی بجائے وہ حقیقی مادی زندگی سے گریز سکھاتی اور انسانی ممکنات حیات کی منکر ہے۔ غوغائے عالم سے عہدہ برا نہ ہونے کے باعث وہ انسانوں کو خواب آور تصورات سے تھپکا تھپکا کر سلانا چاہتی ہے۔

فکر افلاطون زیاں را سود گفت	حکمت او بود و رانا۔ بود گفت
بس کہ از ذوق عمل محروم بود	ہمان او دارفتہ معدوم بود
راہب چارہ غیر از رزم نہ داشت	طاقت غوغائے این عالم نہ داشت

بر خلاف اس کے اقبال کے فلسفہ حیات میں ایک طرح کی ”معروضی تصوریت“ پائی جاتی ہے۔ عہد حاضر کے بعض دوسرے فلاسفہ کا رجحان بھی اس سلک کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس سلک کے مطابق اخلاق کا انحصار احساس پر ہے نہ کہ تعقل پر۔ خیر و شر کی تمیز بھی ایک قسم کا لطیف وجدانی احساس ہوتا ہے، جو جذبہ کو استدلال کی سند پر مجتہدیتا ہے اور جس میں موضوع و معروض کی ثنویت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ”معروضی تصوریت“ کی روت ذہن اور فطرت یا مادہ اور روح کا تضاد و تقاض دور کر دیا گیا ہے۔ اب تک ذہن اور فطرت یا روح اور مادہ الگ الگ خیال کئے جاتے تھے لیکن اب اس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ مادہ حوادث کے ایک لامتناہی سلسلہ سے زیادہ نہیں جو بعض قوانین کا پابند ہے۔ فطرت اب کافی بالذات آزاد اور بے قدر نہیں سمجھی جاتی۔ اس کے اسباب کا تعین بھی مقاصد و اقدار سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ خود اپنی تعبیر سے قاصر ہے۔



افلاطون کے خلاف اقبال نے اپنی تصویریت کو حقائق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیا ہے اور صورِ علیہ یا ”عالمِ اعیان“ سے زیادہ اس نے ”عالمِ امکان“ کے حقائق و اسرارِ معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔

زندہ جاں را عالمِ امکان خوش است      مردہ دل را عالمِ اعیان خوش است  
اسلام میں افلاطون کا اثر تصوف میں سب سے زیادہ نمایاں ہوا یہی وجہ ہے کہ اقبال نے تصوف کے ان اصولوں سے اختلاف کیا جو زندگی کو حقائق سے گریز کھاتے ہیں اور حرکت و عمل کے بجائے سکون و جمود کی طرف راغب کرتے ہیں۔ وہ اس رہبانِ نقطہ نظر کے خلاف ہے جو انسانی خواہشات کو روحانی ترقی کا دشمن خیال کرتا ہے۔ خواہشوں کی تہ میں جو زبردست قوتیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان کو مٹانے کے بجائے ان میں آپس میں روحانی ضبط سے ہم آہستگی پیدا کی جاسکتی ہے اور انہیں اعلیٰ مقاصد کے لئے وقف کیا جاسکتا ہے۔ خواہش اور ارادہ کا نظم و ضبط بڑی نیکی ہے اور اخلاق اسی سے عبارت ہے۔ اس کے نزدیک کرامات کے افسانہ و افسوں سے زیادہ اہم ممکناتِ حیات کا انکشاف ہے جو سعی و عمل پر منحصر ہے۔ چنانچہ وہ ”ضربِ کلیم“ میں صوفی کو اس طرح خطاب کرتا ہے۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا      مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا  
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری      بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا  
اسلامی تصویریت ”تسخیرِ فطرت“ اور حرکت و دوام کی تعلیم پیش کرتی ہے۔

زندگی کے اس نقطہ نظر کے باعث اسلامی جماعت میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت پیدا ہو گئی کہ وہ تاریخِ عالم کی تخلیقی قوتوں کے ساتھ اپنا ربط قائم رکھے۔ اسلامی تہذیب

ان مقاصد کی حامل ہے جو حقیقت اور عین کو ایک دوسرے سے الگ نہیں رکھتے بلکہ انھیں ایک دوسرے میں سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد خودی، کائنات اور خدا کے اثبات پر قائم ہے جو دراصل محسوس حقیقت اور عین یا قدر حیات دونوں کا اثبات ہے۔ اقبال جب مسلمانوں سے خطاب کرتا ہے تو درحقیقت اس کا روئے سخن تمام انسانوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ اس کے نزدیک اسلام دین فطرت اور مذہب انسانیت ہے۔ اس مذہب کی روح حقایق پسندی اور مقاصد آفرینی کے میل سے بنی ہے جن کی بدولت خودی یا ذہن فطرت کے پیچیدہ اور غیر مرتب نظام میں معنی اور ربط پیدا کرتا ہے۔

زندگی کی جن اخلاقی اقدار سے عمل بامعنی بنتا ہے وہ محض خیالی نہیں ہوتیں بلکہ مادی اور معروضی حقایق سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہم عالمگیر اقدار حیات اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم ان اقدار کا ذہنی تجزیہ نہ کریں جنہیں ہم محسوس طور پر اپنی زندگی میں روزانہ برتتے ہیں اور جن کی بنا پر ہم خیر و شر کا حکم لگاتے اور اپنی سیرت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اخلاقی اقدار کا احساس انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے۔ انھیں اقدار کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ذات محض خارجی قوتوں کا کھیل نہیں ہے بلکہ اس کی تشکیل میں خود اس کا اپنا ہاتھ بھی شریک ہے۔ اپنی ذات اور خارجی حقایق سے تعلق کا علم اس امر کا مانع نہیں کہ اخلاقی شعور کے اعلیٰ نظام میں انسان اپنی جگہ پیدا کرے اسلام کا نقطہ نظر یہی ہے اور اس نے حقایق پسندی اور تصویریت کی تریب اسی اصول پر کی ہے۔ انسان کی زندگی کی اس تہہ تبصیر کیا ہو سکتی ہے کہ حقایق کی

اقبال کا فلسفہ تمدن

دنیا میں جڑیں مضبوط کر کے اس کے تصور دارادہ کو آزاد چھوڑ دیا کہ وہ نئے نئے حالات و حقایق کی تخلیق کر سکے۔ قرآن نے حیات اور حق کی معرفت کو اس مبارک درخت کے مثل قرار دیا جس کی جڑیں زمین میں مضبوط ہوں اور جس کی شاخیں آسمان سے ہمکنار ہوں۔ کھجور طيبة اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء۔ تصویریت اور حقایق پسندی کا امتزاج اس سے بہتر ممکن نہیں ہے۔ اس انتزاع میں کائنات کے ٹھوس اور محسوس حقایق اور انسانی ذہن و روح کے لطافت و تصرفات دونوں کی سمائی ہو گئی۔ قرآن میں مسلمانوں کو جو ”امۃ وسطا“ کہا گیا وہاں بھی یہی مراد ہے کہ اسلام عدل و اعتدال کا علمبردار ہے اور غلو کو ہلاکت کا پیش خیمہ تصور کرتا ہے۔ اقبال نے اپنی نظم ”مدینت اسلام“ میں اسلامی تمدن کے حقایق کو اس طرح ظاہر کیا ہے :-

بتاؤں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے	یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
طلوع ہے سفت آفتاب اس کا غروب	یگانہ اور مثیل زمانہ گو نہ گوں
نہ اس میں عصر و اں کی حیا سے بیزاری	نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ و انفلوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق مجاہد	عجم کا حسن طبیعت عرب کا سوز دروں

عملی اصطلاحاً مقاصد آفرینی کے ساتھ عمل صالح ضروری ہے تاکہ زندگی کے امکانات اجاگر ہوں۔ اقبال کے فلسفہ تمدن میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی قوت عمل کو ابھارنے کی تعلیم ہمیں قدم قدم پر ملتی ہے۔ بغیر عمل کے مقاصد چاہے کتنے ہی اعلیٰ و ارفع کیوں نہ ہوں بے معنی ہیں زندگی اپنے سارے بھید عمل کے آگے کھول دیتی ہے۔ اور عمل میں بھی وہ سب سے زیادہ دور رس ہوتا ہے جو انسان کی

اندرونی زندگی سے تعلق رکھتا ہو۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ انسان کو انفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنے نشاۃ کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے کہ وہ عالم فطرت اور عالم انفس دونوں کے قوانین کا مرئیس بن جائے۔

آدمی کی شخصیت عمل ہی کے دوران میں بنتی ہے۔ انسانی مشین اور لوہے کی معمولی مشین میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر کی ساخت پر اس کے چلنے سے کچھ اثر نہیں ہوتا حالانکہ اول الذکر کی ساخت کا متاثر وار و مداثر اس کے چلنے یعنی عمل پر ہے۔ انسان کی مشین چلنے سے بنتی ہے۔ جس طرح طبیعی عالم میں اصول حرکت کا رفرما ہے اسی طرح آدمی کی زندگی میں جذبات ہیں جو محرک عمل ہوتے ہیں۔ انھیں سے زندگی کی ہما بھی اور رونق ہے۔ انھیں کی بدولت عمل پیہم کے جو کھوں میں پڑ کر انسان اپنی اور عالم کی تقدیر کا راز دار بن سکتا ہے۔ راز ہے راز ہے تقدیر جہاں تگ و تاز جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز حصول مقاصد کی راہ میں ذہن اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کر کے جسم کو راہ اور احساس کے ہمارے آگے کی طرف بڑھا سے لئے جاتا ہے اور اپنے منت نئے تجربوں سے زندگی میں توسیع و استحکام پیدا کرتا ہے پیہم عمل کے ذریعہ خودی اپنی تقدیر کی تعمیر کرتی ہے۔ عمل واقعات میں تصرف و تغیر کی کوشش سے عبارت ہے تاکہ مخصوص نتائج برآمد ہوں۔ عمل کے لئے واقعات کے اسباب کا علم ضروری ہے۔ عمل پر وہ ہی مجبور ہوتا ہے جس کے دل میں آرزو کی غلش ہو جس طرح بادلوں میں مینے کے قطرے اپنے بوجھ سے دب کر برسنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اسی طرح ہر مقصد

زندگی کا تقاضا عمل کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔

بے غلشہا زیستن نا زیستن      باید آتش در تہ پا زیستن  
زیستن ایں گونہ تقدیر خودی است      از ہمیں تقدیر تعمیر خودی است  
انسان حقیقت کو عمل کے ذریعہ جیتی جاگتی شکل میں محسوس کرتا ہے۔

وہ حقیقت جو محض علم تک محدود رہے تجربہ کی اور غیر یقینی ہوگی۔ یقینی علم خود عمل میں مضمر ہوتا ہے۔ جب تک ہر تجربہ کی وجود عمل کے دھارے میں غرق نہ ہو جائے وہ حقیقت محسوس نہیں بن سکتا۔ عمل کے ذریعہ حقایق اسرار اور انسانی خودی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے جاتے ہیں کہ انھیں جدا کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ وہ شخص جس کی خودی عمل سے بیگانہ رہی ہو باوجود علم کے اُس کی زندگی بسر کرے گا اور خود اس کا علم بھی ادھور رہے گا۔ انسان کی عقل کا پیمانہ بھی اس کا عمل ہے۔ جیسا عمل ہوگا ویسی ہی عقل ہوگی اور جیسی عقل ہوگی ویسا عمل ہوگا۔ ہمارے عمل یعنی تخلیق اقدار کا سلسلہ برابر جاری رہنا چاہئے ورنہ ہم جمود میں مبتلا ہو جائیں گے عمل کا دار و مدار نیت پر ہے اور نیت انسانی سیرت کا کرشمہ ہے۔ آدمی حقیقت میں جیسا ہوگا ویسا ہی وہ اپنے تئیں عمل کے ذریعہ ظاہر کرے گا۔

نیکی اور خیر کے اخلاقی اقدار انسان سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتے بلکہ خود اس کے عمل میں مضمر ہوتے ہیں۔ ان کی بدولت انسان پیہم سہی سے نفسی تضاد کو دور کر دیتا ہے اور اپنی شخصیت میں تسلسل اور وحدت پیدا کرتا ہے۔ جب انسان اپنی پیچیدہ شخصیت اور اپنی روح میں وحدت قائم کر لیتا ہے تو فطرت کا نظم و ربط

جو اس کے قوانین میں مضمر ہے اس پر آسانی منکشف ہو جاتا ہے۔ نیکی بھی اور دوسری عادتوں کی طرح انسانی نفس و سیرت کی عادت ہے جو تواتر سے رائج ہو جاتی ہے ہم زندگی میں کسی نقطہ پر پہنچ کر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ بس اب یہاں ہمیں ہمیشہ کے لئے ٹھہر جانا چاہئے اور اس کے آگے اب کچھ کرنا باقی نہیں۔ خیر یا نیکی کوئی سکونی شے نہیں ہے بلکہ اخلاقی فہم کی عمل کے ذریعہ متواتر توسیع سے عبارت ہے۔ زندگی ایک قسم کی دائمی فعلیت ہے جس کا اظہار ارادہ سے ہوتا ہے اور جو نت نئے روپ بھرتی رہتی ہے جس طرح ماہ نو کے سینے میں ماہ تمام بننے کی صلاحیتیں پوشیدہ ہوتی ہیں یا جس طرح بربط میں نئے چھپے ہوتے ہیں اسی طرح فطرت انسانی کی قوتوں اور امکانات کی انتہا نہیں بشرطیکہ خودی کی راہ میں مجزور ماندگی کے خس و خاشاک حائل نہ ہوں جو قوائے عمل کو محدود اور کمزور کر دیتے ہیں۔

نیکی کوئی بنی بنائی چیز نہیں بلکہ وہ برابر ہمارے عمل سے بنتی رہتی ہے خود علم کے متعلق یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ کوئی بسیط شے نہیں جو ذہنی یا خارجی عالم میں پایا جاتا ہو بلکہ ایک عمل کی کیفیت ہے جس کا اظہار تصور و وجدان کی شکلوں میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے توسط سے خودی حقیقت کا مکمل عکس دیکھ سکتی ہے۔ خوشی اور مسرت کے گریز پالٹے انسان کو اگر کبھی میسر آتے ہیں تو وہ عمل ہی کے دوران میں جس طرح درخت میں موسم بہار میں پھول آتے ہیں اور مشام جان کو معطر کرتے ہیں اسی طرح عمل انسانی زندگی کا پھرنا ہے۔ اس کے ذریعہ زندگی اپنی خوبیوں اور صلاحیتوں کا اعلیٰ ترین اظہار کرتی ہے۔ بے عمل

زندگی اس درخت کے مثل ہے جس کو پالے نے مار لیا ہو اور اس کی کلیاں کھلنے سے پہلے ہی مرجھا گئی ہوں۔ بامقصد عمل کی بدولت زندگی کے سوتے خشک نہیں ہونے پاتے۔ گوٹے نے فائوسٹ کی زبانی یہ کتنی بلینج بات کہلاوائی ہے کہ ”ابتدا میں عمل تھا“ عمل خودی اور زندگی کا اصل سرچشمہ ہے عقل و تصور اس کے بہت بعد پیدا ہوئے۔ وہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ خود انسانیت۔ علم سے حقیقت سمجھی جاتی ہے اور عمل سے اس میں تبدیلی اور تصرف ممکن ہوتا ہے۔ علم و عمل دونوں مل کر حقیقت پر کلیتہً مادی ہو سکتے ہیں۔ ذہن انسانی سمجھنے کے ساتھ ساتھ تغیر بھی چاہتا ہے وہ کائنات کو اپنے میں سمو کر عمل کے ذریعہ اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔

انسانی عزائم کی تہ کو ٹٹولے تو ان کے ڈانڈے ہمیشہ جذبات سے ملے ہوئے نظر آئیں گے جو افراد اور جماعتوں کو تخلیق مقاصد پر اگستاتے ہیں بزم حیات کی رونق انھیں جذبات کی بدولت ہے۔ زندگی کی ہنگامہ زائیوں کی توجہ بیچاری عقل کیا کر سکتی ہے۔ اس کا نقطہ نظر تو بڑا ہی محدود ہے۔ جذبہ کی ت زندگی کی شب تاریک کو جو روشنی نصیب ہوتی ہے اس سے عقل کی آنکھیں خیرہ ہوتی جاتی ہے عقل کا چراغ رہگذر آس پاس کی چند قدم کی زمین کو تو روشن کر سکتا ہے لیکن ند آگے بڑھ کر درون خانہ جو ہنگامہ برپا ہے اس کا اس روشنی سے پتہ نہیں چل سکتا۔

خود کیا ہے؟ چراغ رہگذر ہے	حد سے راہرو روشن بصر ہے
چراغ رہگذر کو کیسے خبر ہے	درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں ادا کیا ہے :-

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے  
عقل کا کام ہی یہ ہے کہ وہ منت نئے بت بناتی رہے۔ اس لئے اقبال  
عقل کو زناری اور عشق کو مسلمان کہتا ہے۔

زماں زمان شکند انجمنی تراشد عقل

بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است

جذیبہ سے انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جا سکتا ہے اور ان حقایق  
کا پتہ چلا سکتا ہے جو عقلی استدلال کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں

قصہ اوم | دراصل اگر ہم اقبال کے فلسفہ خودی کے سرچشمہ کا سراغ لگانا چاہتے ہیں  
تو ہمیں خالص اسلامی روایات کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔ قرآن کریم میں انفرادی  
شخصیت کی فضیلت اور عظمت کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذات  
باری کا فرشتوں کو یہ حکم کہ آدم کو سجدہ کرو محض استعارہ نہیں ہے بلکہ اس کے اندر  
ایک زبردست حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ انسان کی مختلف صلاحیتوں کے  
باعث اس کو نیابت الہی کا حقدار ٹھہرایا گیا۔ اس کو حق تعالیٰ نے علم حقایق الٰہیہ  
عطا کیا اور اپنے لازوال اوصاف کا منظر قرار دیا، اس لئے کہ الٰہی علم و مشیت میں انسانی  
ارتقا کی تمام شکلیں پہلے سے موجود تھیں۔ اس سے بڑھ کر کیا ہو گا کہ اس میں اپنی بیخ  
پھونک دی (نفخت فیہ من روحی)۔ ملائکہ کو جب یہ خیال ہوا کہ ہم جیسے فرمانبردار





تم کو نہ بھاتا کہ میں آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی  
چیزوں کو خوب جانتا ہوں اور وہ بھی جانتا ہوں  
جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو چھپاتے ہو۔ اور جب  
ہم نے حکم دیا فرشتوں کو کہ آدم کو سجدہ کرو تو سوا  
شیطان کے سب سجدہ میں گر پڑے شیطان نے  
نہانا اور جکسر کیا اور وہ انکار کرنے والوں  
میں سے تھا۔

اَنۡتَ اِنَّمَا بِاَسْمَاءٍ يَّهۡمُكَ فَلَمَّا اَنۡتَ اَخۡفٰهُ  
بِاَسْمَاءٍ يَّهۡمُكَ قَالَ اَلَا قُلِّ تَكۡفُرًاۙ اِنِّیْ  
اَعۡلَمُ غَیۡبَ السَّمٰوٰتِ وَ اَلۡاَرۡضِ  
وَ اَعۡلَمُ مَا یُبۡدُوۡنَ وَ مَا کُنۡتُمْ تَکۡفُمُوۡنَ  
وَ اِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلٰٓئِکَةِ اسۡجُدُوۡا لِاٰدَمَ  
فَسَجَدُوۡا وَاِلَّاۤ اِلَیۡسَۃَ ابۡنِیۡ وَ اسۡتَکۡبَرَ  
وَ کَانَ مِنَ الْکٰفِرِیۡنَ ۝

اقبال نے ”پیام مشرق“ میں میلا و آدم کا منظر نہایت دلکش انداز میں پیش  
کیا ہے۔ آدم کی تخلیق و حقیقت انسانی خودی کی تخلیق تھی جس میں ذات باری نے  
ہر قسم کی قوتیں اور صلاحیتیں پیدا کر دیں۔ فرشتے استعداد خودی سے محروم تھے جس وقت  
انسانی شخصیت اور شعور وجود میں آیا تو کائنات ہستی میں ہنگامہ مچ گیا، شہستان ازل کا  
سکون عشق و شوق کے نعروں سے گونج اٹھا، حسن تھرایا، فطرت حیرت و استعجاب میں  
ڈوب گئی، تمنائے آغوش حیات میں نیم خوابی کی حالت میں کروٹ بدلی اور زندگی نے  
نئی دہن کی طرح اپنے رخ زیبا پر سے بجاتے اور مسکراتے ہوئے حجاب اٹھا دیا۔

نعرہ زد و عشق کے خونیں جگر سے پیدا شد  
خبر سے رفت ز گردوں بہ شہستان ازل  
فطرت آشفت کہ از خاک جہاں مجبور  
آرزو بہ خبر از خویش بہ آغوش حیات  
زندگی گفت کہ در خاک تمیدم ہمہ عمر  
حسن لرزید کہ صاحب نظر سے پیدا شد  
معد اے پر و گیان پر وہ سے پیدا شد  
خود گرے خود شکے، خود گرے پیدا شد  
چشم واکرد و جہاں و گرے پیدا شد  
تا ازیں گنبد ویرینہ در سے پیدا شد

جب شیطان کے بہکانے سے حضرت آدمؑ نے حکم الہی کی خلاف ورزی کی تو انھیں بہشت سے دنیا میں بھیجنے کا حکم دیا گیا۔ حضرت آدمؑ کی مذمت و انفعال پر حق تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی۔ لیکن دنیا میں رہنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ برقرار رہا اس واسطے کہ علم خداوندی میں یہ بات تھی کہ آدمؑ دنیا ہی میں رکھا اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکیں گے۔ وہ دنیا کے لئے نائب حق بنائے گئے تھے نہ کہ جنت کے لئے۔

نائب حق در جہاں بودن خوش است بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اقبال نے "اسلامی اہنیاات کی جدید تشکیل میں آدمؑ کے جنت سے نکالے جانے کی نہایت ہی لمبے تفسیر پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت میں آدمؑ کی زندگی اصل انسانیت کے اس ابتدائی دور سے عبارت ہے جب کہ اس میں احساس خودی پیدا ہوا تھا اور اس نے اپنے ارادہ اور علم کی قوت سے ماحول سے مطابقت کرنا نہیں کیا تھا اس کا دل آرزو اور احتیاج کی غلطی سے بیگانہ تھا۔ یہ واقعہ دراصل اس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان نے اپنے جبلی میلانات کے دائرہ سے باہر قدم نکالا اور ایک آزاد اور با اختیار ایغو کا مالک بنا۔ اس میں آگہی و قوت، تشنگ اور خلاف ورزی کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ آغوش فطرت میں طویل خواب کے بعد اب بیدار ہوا اور اس کو پہلی مرتبہ یہ محسوس ہوا کہ واقعات و حوادث کے اسباب اس کی ذات میں پنہاں ہیں۔ آدمؑ کی نافرمانی اس کے لئے ایک سبق تھی۔ اس طرح اس نے اپنے اختیار و ارادہ کو برتنا سیکھا۔ اسی لئے اس کا تصور معاف کر دیا گیا۔ قرآن کریم میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ بہشت سے نکلنے کے بعد دنیا آدمؑ کے لئے کلفت و زحمت کی جگہ بنائی گئی تاکہ وہ اپنے گناہ کی سزا پائے۔

اس اسلامی تصور کے خلاف مسیحی تعلیم میں آدم کی دنیاوی زندگی کو سزا پایا گناہ قرار دیا گیا ہے۔ خواہشات نفسانی اور احساس خودی اس لغزش کا نتیجہ قرار پائے جو آدم سے شیطانی و سوسہ کی بنا پر سرزد ہوئی تھی۔ انسان کے اس گناہ کا کفارہ اس کے اعمال سے ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت مسیح کے مصائب و ایثار نے انسانی گناہ کا کفارہ کیا اور انسانی نجات کی راہ نکالی یورپ میں ازمنہ وسطیٰ میں یہ خیال تمام عیسائیوں میں پایا جاتا تھا کہ اگرچہ عالم فطرت کو خلائے بنایا لیکن اس کو شیطان کے حوالہ کر دیا تاکہ وہ اپنی حکمرانی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مطالعہ فطرت مذموم سمجھا جاتا تھا اور ان لوگوں کی نسبت جو اس جانب توجہ کرتے تھے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ان کا بھوت پلید سے تعلق ہے۔ مسیحی تعلیم نے آدم کے گناہ کے سبب انسان کو ذلیل و حقیر قرار دیا جو کسی قسم کی اخلاقی ذمہ داری کا اہل نہیں۔ آدم کے جنت سے نکلنے اور دنیا میں آنے کے متعلق مسیحی اور اسلامی روایات میں جو فرق ملتا ہے وہ زندگی کے اس نقطہ نظر پر مبنی ہے جو ان مذہبوں نے اپنے پیروؤں کے لئے پیش کیا۔

اسی طرح بدھ مت اور ہندو دھرم میں تماخ کے لامحدود سلسلہ اور شخصی وجود کو بالکل فنا کر دینے کے تصور نے زندگی کی ذمہ داریوں کو معدوم کر دیا اور انسانی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ بدھ مت میں ہر قسم کی کوشش فضول ہے سوائے اس کوشش کے جو شخصیت اور خواہشات کو فنا کرنے کے لئے کی جائے۔ اس کے برخلاف اسلام نے انسانی ذمہ داری کے تصور کو جس میں اس کی اصلی عظمت مضمر ہے نہایت صراحت سے پیش کیا اور بتایا کہ انسان کی سعادت و فلاح صرف اس وقت ممکن ہے جبکہ وہ تمام استعدادوں کو جو قدرت نے اس کو عطا کی ہیں کلام میں لائے اور اپنی خلقی

رقبتوں کو مٹانے کی بجائے انھیں سیدھی راہ پر ڈالے۔ اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے جس سے اس کی ظاہری اور باطنی خوبی نمایاں ہوتی ہیں اور وہ اپنے تئیں مسجود ملائکہ ہونے کا مستحق ثابت کر سکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں جابجا اس کی نسبت بوضاحت ذکر ملتا ہے۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ      ہم نے بنایا آدمی کو بہترین اندازہ پر۔ پھر  
ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ  
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ      پھینک دیا اس کو نیچوں سے نیچے درجہ پر۔ مگر  
غَيْرُ مَمْنُونٍ      جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کئے سو ان کے  
لئے بے انتہا اجر ہے۔

یعنی انسان حقیقت میں نیک بناوٹ ہے اور اس کی شرافت و فضیلت مسلم ہے لیکن بُرے اعمال کی وجہ سے اس کا ازلی کمال زائل ہو جاتا ہے۔ شر سے انسان بچ سکتا ہے۔ وہ مجبور نہیں کسی شخص کا عمل زندگی میں ضائع نہیں جاتا۔  
إِنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلٌ عَابِلٍ مِنْكُمْ      ہم تم میں سے کسی کرنے والے کا عمل ضائع  
ذِكْرًا وَانْثَى      نہیں کرتے چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔

إِلَّا تَذَرُوا ذُرًّا أُخْرَى      کوئی برہہ اٹھانے والا کسی دوسرے کا برہہ نہیں اٹھاتا  
آیہ کریمہ انا عرَضْنَا الْإِمَانَتَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَأَبَيْنَا أَنْ نَحْمِلَهَا  
وَاشْفَعْنَا مِنْهَا وَحْمَلَهَا إِلَّا نَسَانَ كِي نَسَانُ      ”اسلامی الٰہیات کی جدید تفہیم“  
میں یہ تفسیر کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان اور زمین نے اٹھانے سے انکار کیا  
وہ شخصیت اور احساس خودی کی ذمہ داری تھی جسے انسان نے جوش و جہد میں قبول  
کر لیا اور اس طرح نادانستہ طور پر کائنات اہستی میں اپنی فضیلت ثابت کر دی۔ اسی  
سے جبروتیت

ذمہ داری کی بدولت اس کی تمام فضیلت و عظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اتنا اعتماد پیدا ہوا کہ نہ صرف حقایق اشیاء کا علم حاصل کر سکے بلکہ اپنی ضروریات کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اسی کی بدولت اس نے آتش و آب و باد کو اپنا غلام بنایا، پہاڑوں کے سینے چاک کئے، دیرانوں کو آباد کیا اور اپنے وجود کا سکہ کائنات فطرت کے ہر گوشہ پر بٹھایا۔ علم حاصل کرنے کی صلاحیت اور اختیار و ارادہ کی آزادی انسانی فضیلت کا طغرائے امتیاز قرار پائی جس سے کائنات ہستی کے دوسرے وجود محروم ہیں۔ اپنی اس استعداد کی بدولت وہ رفعت و کمال کے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہنچ سکتا ہے اور اپنے علم و محبت کو اتنا وسیع کر سکتا ہے کہ اس کی دستوں میں ساری کائنات خلقت سما جائے۔

تو علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی

ہیں نہ تجھ سے بڑھ کر ساز ہستی میں فدا کوئی

**انسانی** | انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر کیا ہوگی کہ اس کی فطرت کو فطرت الہی کے

مطابق ٹھیرایا، فطرۃ اللہ الٰہی فطر الناس علیہا۔ دوسرے مذاہب اور تہذیبوں نے انسان کو جتنا ذلیل سمجھا اسلام نے اتنا ہی اس کے رتبہ کو بلند کیا اور اس کو اختیار دیا کہ اپنے فکر و عمل سے حالات و حقایق میں تغیر کرے اور جو کچھ موجود ہے اس کو اس میں دھال سکے جو ہونا چاہئے۔ اسلام نے انسان کے تصور و ارادہ کو آزاد

لے بقیہ صفحہ گذشتہ "اسلامی انبیاء کی جدید تفہیم" ص ۹۰

مآخذ نے اپنے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔

آسمان بار امانت تو انست کشید      قدمہ خال بنام من دیوانہ زوند

چھوڑ دیا تاکہ وہ عالم رنگ و بو کے ماوراء جو چین اور آشیانے ہیں ان کا راز دہاں بن سکے  
 تاروں کے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں  
 تہی زندگی سے نہیں یہ فضا میں یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں  
 قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں  
 اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں  
 تخلیقِ فطرت الہی کی خصوصیت خاصہ ہے۔ چنانچہ انسان کو بھی اس  
 وصف سے نوازا گیا ہے وہ بھی ایجاد و تسخیر کے ذریعہ اپنے حوالی پر تصرف پا کر نئی  
 نئی اشیا بنا رہا ہے بنا کر بگاڑتا ہے اور پھر بناتا ہے شخصیت یا احساس ذات ایک  
 امانت ہے جو خدا نے انسان کے سپرد کی ہے۔ زندگی کے مسلسل تجربے اور پیہم  
 جدوجہد سے وہ اس کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کی حیثیت باختیار عامل کی ہے ورنہ  
 ظاہر ہے اس کی ذمہ داری بے معنی ہو جائے گی۔ احساس ذات کی امانت کے ساتھ  
 آدمی میں عشق بلا انگیزنی لگن لگا دی جیسے کوئی جنگل کے سوکھے پتوں میں چنگاری  
 ڈال دے۔

برہن آدم زدی عشق بلا انگیز را آتش خود را باغوش میستانے نگر  
 شوید از دامن ہستی داغہائے کہن را سخت کوشی ہائے این آلودہ دامنے نگر  
 خاک ماخیزد کہ ساز و آسمانے دگرے وزہ ناچیز و تعمیر بیا با نئے نگر

انفرادی ذمہ داری کی اسلامی فلسفہٴ تمدن میں خاص اہمیت ہے۔ ذمہ داری  
 آدمی کی عملی قوتوں کو ابھارتی ہے۔ اس کے بغیر شعور ذات ممکن نہیں۔ اس سے عمل کے  
 سرچشمے اُبل پڑتے ہیں اور خودی میں وسعت و یکتائی پیدا ہوتی ہے تاکہ وہ آزادی سے

اپنے حوالی پر اثر انداز ہو سکے۔ فکر و عمل ذمہ داری ہی کا کرشمہ ہیں جن کی بدولت نئے نئے حالات و حقائق کی تخلیق ممکن ہے

قرآن پاک میں متعدد موقعوں پر اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ لیس للانسان الاما سجدی اور لہاما ما کسبت وعلیہا ما کسبت کہہ کر ہر فرد بشر کو کلیتہً اس کے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا۔ بار بار اس پر زور دیا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنے تئیں پاک کرے گا تو وہ اپنی ذات کے واسطے ایسا کرے گا (ومن تزکیٰ فاما یتنزکی لنفسہ) اگر کوئی محنت مشقت کرے گا تو اس کا پھل خود پائے گا (من جاهد فانما یجاہد لنفسہ) اور اگر کوئی نیکو کرداری اختیار کرے گا تو خود اسی کا اس میں بھلا ہوگا (من عمل صالحاً فلنفسہ) اگر کوئی بھلائی کرے گا تو اپنے لئے کرے گا اور برائی کرے گا تو اپنے لئے۔ ان احسنم احسنم وفسکم وان ساءکم فلہا جس کی اپنی زندگی میں ذمہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائے گا اور جس نے ذمہ برابر برائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لے گا۔ (من یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ) کیجی نہ ہوگا کہ نیکی کے بدلے میں کمی اور برائی کے بدلے میں زیادتی ہو بلکہ ہر شخص کے اعمال کے مطابق ٹھیک ٹھیک اجر ملے گا۔ کسی پر کسی قسم کی زیادتی نہ ہوگی (وَوُفِّیَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ)

اثبات و تکمیل ذات کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے وجود کا اور کوشش و مشاہدہ خود اپنے تجربہ سے کرے۔ خودی اپنے تجربوں اور جدوجہد میں آزاد ہوتی ہے اسی اختیار کی بدولت انفرادیت و شخصیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور اپنے عمل کا سکہ کائنات کے گوشہ گوشہ پر بٹھا دیتی ہے۔ اپنی کمال بینی کی بدولت وہ حقیقت حاضر کو



اپنے معیارِ قدر پر ڈھالنے کی کوشش کرتی ہے۔ خودی کا یہ عمل شعوری یا غیر شعوری طور پر انسان کے حسی وجود کے تانے بانے سے عبارت ہوتا ہے۔ اس طرح وہ تقدیر الہی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ کمالِ مہنی اور احساسِ قدر کا نتیجہ ذوقِ مجھوری ہے جس کی بدولت شخصیت حقایقِ ازلی سے قرب و انصال حاصل کر سکتی ہے۔ انسانی شرف یہی مجھوری ہے جس کے لطف سے فرشتوں کو محروم رکھا گیا۔

بگو جبریل را از من پیامے مرا آن پیکرِ نوری ندادند

وے تابِ تباخا کیاں ہیں بنوری ذوقِ مجھوری ندادند

شخصیت اپنے ذاتی تجربوں اور مسلسل سعی و جہد سے اپنے تئیں متحج کرتی رہتی اور اس طرح وہ اپنے وجود میں قوت و یکتائی پیدا کر لیتی ہے۔ دوسروں کے تجربے سے مشاہدہ کرنا بے عملی اور ایک طرح کا سوال ہے جس سے شخصیت مضجحل ہوتی ہے۔ خودی کو آتشِ بیگانہ کے طواف سے متفر ہے اس لئے کہ اس طرح اس کا نخلِ سینا بے بجلی رہتا ہے۔ اپنے ذاتی عمل سے خودی کو استحکام نصیب ہوتا ہے۔ اس کے تجربے خود اس کی تکمیل کرتے ہیں۔ انہو کوئی معلوم و مفروضہ اکائی نہیں ہے جو پہلے سے موجود ہو۔ یہ اندرونی اور بیرونی حوالی کے خلاف کشمکش سے وجود میں آتی اور قوت حاصل کرتی ہے، بقول اقبال:-

”انسان کے لئے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری

آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابقت بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدبیر کی تغیر کے عمل میں خدا اس کا

شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو، ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیر ما بانفسهم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور نہیں محسوس کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے۔

غرضکہ احساس خودی بجائے خود ایک تخلیقی عمل ہے جس میں انسان کو اپنی طرف سے پیش قدمی کرنی چاہئے تاکہ فطرت اور خدا اس کی مدد کریں اور وہ حوالی پر اپنے حسبِ دخواہ اثر انداز ہو سکے۔ اس کام میں سب کچھ خود ہی کرنا ہے۔ دوسرے کا سہارا بیکار ہے۔ اس منزل میں دوسرے کے سہارے سے جو قدم آگے بڑھے گا وہ نور و شوق کو پیچھے کی طرف لے جائے گا۔

تو کہ از نور خودی تابندہ	گر خودی محکم کنی پایندہ
چوں خبر دارم ز ساز زندگی	با تو گویم پیست را ز زندگی
خو طودن خود صورت گو ہرزون	پس ز خلوت گاہ خود سر بزون
زندگی از طواف دیگر رستن است	خویش را بیت الحرم دانستن است

انسانی خودی سوال سے ضعیف ہوتی ہے۔ سوال کی بھی بہت سی قسمیں ہیں

لیکن ال تو وہ ہے جو آدمی دوسرے کے آگے ہاتھ پھیلا کر کرتا ہے۔ ایک سوال وہ ہے جس میں بظاہر کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلا یا جاتا لیکن ایسا طرزِ عمل اختیار کیا جاتا ہے جس کی بدولت ذہن و روح کی آزادی قائم نہیں رہتی اور آزادی خودی کے استحکام کی اولین شرط ہے، ضرور ہے کہ یہ آزادی انفرادی اور اجتماعی دونوں

جیشیوں سے مکمل ہو۔ اس سے بڑھ کر سوال کیا ہو گا کہ آدمی دیکھے دوسرے کی آنکھوں سے اور سوچے دوسرے کے دماغ سے عورت نفس کا اقتضا تو یہ ہے کہ انسان بھر جیت میں لگوں پیمانہ رہے۔

از سوال آشفۃ اجزلے خوبی      بے تجلی نخل سینائے خودی  
 والے برمنت پذیر خوان غیر      گردش خم گشتہ احسان غیر  
 چوں جناب از غیرت مردانہ باش      ہم بہ بجر اندنگوں پیمانہ باش  
 اس ضمن میں اقبال نے حضرت عمرؓ کے واقعہ کی طرف بڑا ہی سبق آموز اشارہ کیا ہے آپ ایک مرتبہ اونٹ پر سوار تشریف لے جا رہے تھے کہ ہاتھت کوڑا نیچے گر گیا۔ بجائے اس کے کہ دوسرے سے اٹھانے کو فرمائیں آپ خود اونٹ سے نیچے اترے اور اُسے خود اٹھایا۔

خود فرد آ از شتر مثل عمرؓ      الحذر از منت غیر الحذر  
 اجتماعی خود جس طرح انفرادی خودی کے اجزا سوال سے منتشر ہوتے ہیں اسی طرح قوموں کی خودی بھی امتیاج و غلامی سے ضعیف و مضطرب ہو جاتی ہے۔ جب کوئی گروہ اپنی تہذیب اور اپنی روایات پر اعتماد نہیں رکھتا تو ضرور ہے کہ وہ کمی حوصلہ مند قوم کا غلام ہو جائے۔ جو قوم اپنی عقل کو دوسروں کی افکار کی زنجیر میں گرفتار کر لے اور اپنے دل کی آرزوؤں تک کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہ کرے وہ دنیا میں نیابت الہی کے حق سے دستبردار ہو جاتی ہے۔ اقبال کو اپنے ہسم مشربوں سے شکایت ہے کہ ان کے خیالات دوسروں کے افکار کے رہین منت ہیں ان کی گفتگو دوسروں سے مستعار لی ہوئی اور ان کی قمریوں کی نوا اور سرو کی

قبا تک دو سروں سے ماگنی ہوئی ہے۔ بھلا اس طر پر وہ کیسے عروج و خود داری کا خواب  
دیکھ سکتے ہیں!

عقل تو زنجیری انکار غیر	در گلوئے توفنس از تار غیر
برز بانٹ گفتگو ہا مستعار	در دل تو آرزو ہا مستعار
قمریانت را نوا ہا خواستہ	سرو ہایت را قبا ہا خواستہ
بادہ می گیری بجام از دیگران	جام ہم گیری بوام از دیگران
آفتاب استی یکے درخود نگر	از نجوم دیگران تابے محز
تا کجا طوف چرخ مفضلے	ز آتش خود سوزا گرداری لے

”روح مذہبے خودی کے دیا چہ میں اقبال نے بتایا ہے کہ کوئی قوم اس وقت  
تک اپنی زندگی میں استحکام پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ اپنی تاریخ کو محفوظ  
نہ کرے۔

”جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت و دفع مضرت کتین عمل و ذوق  
حیات عالیہ احساس نفس کی تدریجی نشوونما اس کے تسلسل و توسیع اور استحکام سے  
وابستہ ہے اسی طرح مل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا با لفاظ دیگر ”قومی“  
کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ اور حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے  
کہ افراد کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود متقرر کریں تاکہ  
انفرادی اعمال کا تباہ و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلب مشترک پیدا  
ہو جائے۔ افراد کی صورت میں احساس نفس کا تسلسل قوت حافظہ سے ہے۔ اقوام کی  
صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔ گویا قومی تاریخ حیات

کے لئے بمنزلہ قوت حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حیات و اعمال کو مربوط کر کے ”قومی انا“ کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔“

تاریخی استقرا اقبال کے نزدیک کسی قوم کی تاریخ ہی اس کی اجتماعی خودی کو برقرار رکھنے کا وسیلہ ہو سکتی ہے۔ تاریخ واقعات و حوادث کا بے معنی انبار نہیں۔ اس کو قصہ کہانی سمجھ کر نہیں پڑھنا چاہئے۔ یہ وسیلہ ہے اجتماعی شعور اور سیرت کو قوی اور لازوال بنانے کا۔ تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ اسی کے ذریعہ انسانی زندگی اور انسانی قوانین پر تنقید ممکن ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی بھی ہے اور نہیں بھی دہراتی۔ مسلسل تغیر و تکلیف سے انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ زندگی کی وحدت بھی برقرار رہتی ہے اور مسلسل تغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ زندگی اپنی ضروریات کے مطابق اپنے مستقل باقی رہنے والے اور تغیر پذیر عناصر میں امتزاج کرتی رہتی ہے جگروہ اپنے تئیں تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں وہ سرفراز ہوتے ہیں اور جو اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں لپٹی میں پڑ جاتے ہیں۔

تاریخی استقرا، انسانی علم کا نہایت اہم ماخذ ہے۔ جس طرح اشیاء کے خواص ہوتے ہیں اسی طرح اعمال کے خواص ہوتے ہیں۔ قوموں کے اعمال سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت کے علاوہ عبرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب دریافت کرنا انسانی بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ تاریخ کو قرآن نے ایام الہی سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا ماخذ ہے۔ چنانچہ آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

اولمیسیر وفی الودضہ فیلنظروا کیا انہوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ ان  
کیف کان عاقبۃ الذین من قبلہم لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں  
اقبال نے اپنا تصور تاریخ ان شعروں میں بیان کیا ہے۔

چمیت تاریخ اے زخو و بیکانہ      داستانے قصہ، افسانہ؟  
ایں ترا از خویشین آگاہ کند      آشنائے کار و مرد راہ کند  
روح را سراپایہ تاب است ایں      جسم ملت را چرا عصاب است ایں  
شعلہ افسردہ در سوزش نگر      دوش در آغوش امر و زش نگر  
شمع ابوخت امم را کو کب است      روشن ازوے مشبہم و شب است  
بادہ صد سالہ در میناے او      مستی پارینہ در صہبائے او  
ضبط کن تاریخ را پابندہ شو      از نفسہائے رمیدہ زندہ شو

اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی ذہن اپنے ساتھ ایک ماضی  
وابستہ رکھتا ہے جو موجودہ حالات سے متاثر ہوتا ہے۔ انسانوں کی ذہنی زندگی  
کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور عمل کی وجہ سے تاریخ ہے۔ تاریخ  
محض مورد زماں سے عبارت نہیں ہے بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا  
اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے جسے ہم عرف عام میں زندگی کہتے ہیں جس طرح احسا  
ذات ارادہ اور عمل کے توسط سے اپنی گہرائیوں تک پہنچتا ہے اسی طرح  
جامعیتیں اپنی تاریخ کے ذریعہ اپنے مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو متحکم  
کرتی ہیں۔ تاریخ انسانی گردہوں کے ذہنی تسلسلے عبارت ہے۔ تہذیب کی طے  
تاریخ کو کوئی جماعت محض فوری ارادہ سے نہیں پیدا کر سکتی۔ انسان اپنے اعمال

مساعی کے معیار کو اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لئے انھیں روایات کے ساتھ میں ڈھالتا ہے۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس کی بدولت عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے۔ اپنی تاریخ اور روایات کا واسن چھوڑ کر کوئی فرد اعلیٰ قسم کی زندگی جس میں حقیقی مسرت مل سکے، انہیں بسر کر سکتا۔ تاریخ کی بدولت ماضی اور حال کا رشتہ استوار ہوتا ہے اور وجود عمرانی تجرید کی تاریکی سے نکل کر حقیقت کی روشنی میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

زندہ فرد از ارتباط جان و تن	زندہ قوم از حفظ ناموس کہن
مرگ فرد از خشکی رود حیات	مرگ قوم از از ترک مقصود حیات
قوم روشن از سواد سرگزشت	خود شناس آبد زیاد سرگزشت
سرگزشت او اگر از یادش رود	باز اندر نیستی گم می شود

تاریخ عالم سب سے زیادہ محسوس شکل ہے جس میں حقیقت ہمارے شعور پر بے نقاب ہوتی ہے۔ یہ فطرت اور زمانہ کا قطعی فیصلہ اور بصیرت ہے۔ ہمارے لئے یہ ممکن نہیں کہ ہم قوموں کی زندگی کا تصور ان کی تاریخ سے الگ رہ کر صحیح طور پر قائم کر سکیں۔ ہم تجریدی وجود کو حقیقی صفات سے متصف کرنے میں کبھی بھی کامیاب نہیں ہو سکتے۔ آدمی سمجھتا ہے کہ اس کی حقیقی زندگی بس موجودہ لمحہ کی زندگی ہے۔ یہ ایک بڑا فریب نظر ہے۔ دراصل انسان کے ہر عمل میں ماضی، حال اور مستقبل وابستہ رہتے ہیں۔ زندگی کے ہر تغیر اور عمل کے ہر اظہار میں ان کا موجود رہنا لازمی ہے۔ ماضی حال کا جزو لا ینفک ہے اسے الگ کر دیا جائے تو حال کے معنی باقی نہیں رہتے۔ مستقبل امکانات سے عبارت ہے جو ہر عمل میں مضمر ہیں۔ تاریخ سے واقعات و حوادث کا رومانی عنصر نمایاں ہوتا ہے جس میں ان کے حقیقی معنی پہناں ہوتے ہیں

اس طرح حقیقت ایک دوران ہے جس میں ماضی اور مستقبل دونوں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ اس حقیقت کو مورخ کی فکر عمل کی حالت میں تصور کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک خاص زمانے کی تاریخ دوسرے زمانے کے لئے بے جان اور بے معنی ہوتی ہے۔ آنے والی زندگی اپنے نفس گرم سے واقعات کے پرجوہ ڈھیر میں حرکت اور حرارت پیدا کر سکتی ہے۔ وہ مورخ جو اپنے فکر و تصور کے ذریعہ نفس ہائے رمیدہ کو واپس نہیں لاسکتا اور انہیں نئے معنی نہیں پہنا سکتا وہ تجرید کی بھول بھلیاں میں بھٹکا بھٹکا پھرے گا اور اس کے نتائج زندگی کے نت نئے حالات کے حریف نہ ہو سکیں گے۔

فلسفہ تاریخ میں مفکر کے خاص رجحان کو جو اس کے اندرونی و وجدانی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زندگی کی توجہ میں ضرور ہے کہ توجہ کرنے والا ان معانی و تصورات کو پیش نظر رکھے جو اس کے ذہن پر غلبہ رکھتے ہوں۔ اس کی چشم پرکار کے آگے گردش زمان کی تاریکیاں روشن ہو جاتی ہیں اور اس کی بصیرت مردہ ماضی کی جیتی جاگتی شکل ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے۔ تاریخ عالم اقدار حیات کی باز آفرینی ہے۔

چشم پرکار سے کہہ دیتے ہیں کہ پیش تو باز آفریندہ رفتہ را  
مفکر حیات کا نقطہ نظر ایک تماشائیں کا نقطہ نظر نہیں ہو سکتا جو خود تماشہ کرنے میں شریک نہیں بلکہ اس کی دلچسپی صرف اُس کو دور سے دیکھنے تک محدود ہے۔ اہل تاریخ تو وہ ہے جسے مورخ کی فکر نے حرکت و عمل کی حالت میں سوچا ہو اور وہ تجرید ہوگی اور وجدانی تجربہ کی جھلک اس میں کبھی نہیں آسکے گی۔ چونکہ ذہنی



زندگی بجائے خود ایک زندہ عمل ہے اس لئے ضرور ہے کہ تاریخ بھی نو پذیر زندگی کے تغیرات کی توجہ سے ہو۔ یہ زمانے کے ایجنج پر روحانی قوتوں کا ایک ڈرامہ ہے جو ہمیشہ سے کھیلا جا رہا ہے اور اسی طرح کھیلا جاتا رہے گا۔ زندگی کی اعلیٰ اقدار اس ڈراما کی محض تماشیاں نہیں بلکہ ایکٹروں کی حیثیت رکھتی ہیں انھیں کی بدولت حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تاریخ کے اس ذہنی اور روحانی عنصر کو اقبال نے اپنی نظم 'نوائے وقت' میں نہایت دلپذیر طور پر نظر اہر کیا ہے۔ روح عصر یا تاریخ عالم انسان کو یوں خطاب کرتی ہے۔

چنگیز بی و تیموری مشتے ز غبارے من      ہنگامہ افرونگی یک جستہ شرارے من  
انسان و جہاں اواز نقش و نگار من      خون جگر مرداں سامان بہار من

من آتش سوزانم من روضہ رضوانم  
آسودہ و سیارم ایں طرفہ تماشیاں      وربادہ امر و زم کیفیت فساد میں  
پہناں بنمیر من صد عالم رعنا میں      صد کوب غلطاں میں صد گنبد خضر میں  
من کسوت انعام پیرا ہن یزدانم

تقدیر فصول من تدبیر فصول تو      تو عاشق لیلائے من دشت جنون تو  
چوں روح رواں پاکم از چند و چگون تو      تو راز و درون من راز و درون تو  
از جان تو پیدا یم در جان تو پہنا نم

اقبال کے فلسفہ حیات کو سمجھنے کے لئے تصور خودی کے علاوہ اس کے تصور نظم اجتماعی کو جاننا بھی ضروری ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ تخلیق مقاصد اور عمل بہیم کے ذریعہ اپنے انا کو ایک مرکزی نقطہ پر مجتمع کرے اور اس میں یکتائی

اور گہرائی پیدا کرنے کی سعی و جہد کرے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب فرد آئینِ ملت کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کرے۔ تکمیلِ ذات کے لئے خودی خارجی فطرت اور عمرانی ماحول میں اپنے آپ کو موثر بناتی ہے اور خود بھی اثر قبول کرتی ہے۔ خودی کی تربیت کے لئے فرد کو بعض منزلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں پہلی منزل ہے اطاعت، دوسری منزل ہے ضبطِ نفس جس سے گزر کر وہ نیا بت الہی کا اپنے آپ کو مستحق بناتا ہے۔ اب یہاں سے اقبال کے فلسفہ اجتماعی کی ابتدا ہوتی ہے۔ فرد یہ محسوس کرتا ہے کہ عمرانی زندگی کی اخلاقی اقدار کے بغیر وہ اپنی تکمیل ذات نہیں کر سکتا۔ چنانچہ حصولِ کمال کے لئے وہ اپنے اوپر پابندیاں عاید کرتا ہے۔ خودی اور غیر خود (معاشرہ) کے تعامل سے تمدن کی تخلیق ہوتی ہے۔ پابندیاں ہی انسانی اخلاق و تمدن کی جان ہیں، اس لئے کہ بغیر ان کے حقیقی آزادی کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک انسان کو احساسِ ذات کے ساتھ ساتھ عمرانی ذمہ داریوں کا شعور پیدا ہوتا ہے جن کو جانے اور برتنے بغیر تار حیات بے نفعہ رہتے ہیں۔ انسان اپنی خودی کے نور میں پہلے اپنے رُخِ زیبا کا مشاہدہ کرتا ہے اور پھر اسی نور میں دوسروں کو دیکھتا ہے۔ اس کے بعد دوسروں کی روشنی میں اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور سب سے آخر میں ذاتِ حق کے نور میں اپنی ہستی کا مشاہدہ کرتا ہے۔

زندگی خود را بخویش آرستن	بروجود خود شہادت خواستن
شاہد اول شعور خویشتن	خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے	خویش را دیدن بنور دیگرے

شاہد ثالث شعور ذات حق خلیش را دیدن بنور ذات حق

انسان کامل | اقبال کے ہاں ”انسان کامل“ کے متعلق جو جا بجا اشارے ملتے ہیں انھیں صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اسلامی تعلیم اور اسلامی مفکرین کے خیالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ ہم یہ اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اسلام نے انسانی کمال اور فضیلت کے اصول کو تسلیم کیا اور اس کی ذات کو تخلیق اقدار کا سرچشمہ ٹھہرایا۔ چونکہ انسان کائنات ہستی کا بلند ترین مظہر تھا اس لئے اس کو زمین پر نیابت الہی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ دراصل اقبال کا ”انسان کامل“ کا تصور اس کے خلاف الہیہ کے اسلامی تصور پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکرین کے ذہنی روایات کے سراپے سے بھی اس نے استفادہ کیا ہے۔ محی الدین ابن عربی اور عبد الکریم جیلی نے ”انسان کامل“ کے تصور پر بحث کی ہے۔ جیلی نے اپنی کتاب ”الانسان الکامل فی معرفۃ اللہ و آخرہ و الاولیٰ“ میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا مظہر ہے۔ انسانی ہستی ذات باری کی خارجی شکل ہے۔ بغیر انسانی وجود کے ذات مطلق اور کائنات فطرت میں رابطہ نہیں قائم ہو سکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں میں انصافی کر ڈی کا حکم رکھتا ہے۔ ”انسان کامل“ تخلیق کائنات کا اصلی مقصد ہے۔ ذات انسانی کے توسط سے ذات مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے اس لئے کہ سوائے اس کے کسی اور مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ صفات الہیہ کی مظہر بن سکے۔ حضرت رسول کریم محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ”انسان کامل“ کا اعلیٰ ترین نمونہ دنیا کے لئے پیش کر دیا۔ آپ کی سیرت پاک انسان کے لئے مثل ہدایت ہے جس کی روشنی میں چل کر وہ حیات کے مراتب عالیہ پر فائز ہو سکتا ہے۔ حقیقت محمدی ہر زمانہ میں مختلف ناموں اور لباسوں

تحت جلوہ گر ہوتی ہے۔ تقدار حیات کا قوی اور گہرا اثبات اس کی ذات سے ہوتا رہتا ہے۔ اگر تقدار حیات کی تخلیق کا سلسلہ جاری نہ رہے تو تمدن سکونی اور جاد ہو جائے۔ عبد الکریم جلی کا عقیدہ تھا کہ باوجود نیابت الہیہ کی اہلیت رکھنے کے انسان ذات باری کی شان سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس نے ذات الہی کی ماورائیت کو بھی تصور اسلامی کے مطابق برقرار رکھا ہے۔ بعض صوفیاء کے مشل وہ عقیدہ حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک ”انسان کامل“ یا مرد مومن کی زندگی جو آئین الہی کے مطابق ہوتی ہے فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتی ہے اور اشیاء کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر انسان کامل عرص کی حدود سے نکل کر جوہر کے دائرہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اُس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو ”بال جبریل“ میں یوں پیش کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ      غالب و کار آفرین کار کشا کار ساز  
خاک و فوری نہاد بندہ مولیٰ صفات      ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

لے ایران میں ابجد الطبعات کا ارتقا ص ۱۵۰

لے مولانا دوم فرماتے ہیں:-

مرد خدا شاہ بود زیر دلق      مرد خدا گنج بود در خراب  
مرد خدا نیست ز بادوز خاک      مرد خدا نیست ز ناروز آب  
مرد خدا آن سوئے کفر است و دین      مرد خدا را چہ خطا و صواب

اپنے نفس میں فطرت کی تمام قوتوں کو مرکوز کرنے سے مرد مومن میں تسخیر عناصر کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کی بدولت وہ اپنے تئیں نیابت الہی کا اہل ثابت کرتا ہے۔ اس کی ایک نظر افراد کے افکار میں زلزلہ ڈال دیتی اور اقوام کی تقدیر میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔ قدیم اور جدید تاریخ اس قسم کی مثالوں سے خالی نہیں ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے نزدیک بازو کا نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں اقبال کے ”انسان کامل“ کے تصور کو اکثر لوگوں نے غلط سمجھا اور اس کو نیٹے کے ”فوق البشر“ کے مثل قرار دیا ہے۔ دراصل ان دونوں کے تصورات میں بنیادی فرق ہے۔ اقبال کا کامل انسان اخلاق فاضلہ کا نمونہ ہے اور اپنی زندگی میں اعلیٰ اقدار کی تخلیق کرتا ہے۔ برعکاس اس کے نیٹے کا ”فوق البشر“ کسی اخلاق کا قائل نہیں اس کے نزدیک رزم حیات میں نیکی نہیں بلکہ قوت و کار ہے تاکہ کمزوروں پر غلبہ حاصل کیا جاسکے۔ اقبال کا ”انسان کامل“ بلاشبہ سخت کوششی، جدوجہد، خواہش (بقیہ صفحہ گزشتہ) دوسری جگہ بصراحت فرماتے ہیں:-

پس بھرت آدمی فرع جہاں	در صفت اہل جہاں را این بدل
ظاہرش را پشہ آرد بہ چسب	باطنش باشد محیط ہفت چرخ
جا نہاد اصل خود می دم اند	یک زمان زخم اند و دیگر مرہم اند
گر حجاب از جا نہا بر خاستے	گفت ہر جانے مسیح آساستے

مولانا کے اس شوقی حرف بھی اقبال کے اس متعدد جگہ اشارہ ملتا ہے۔

بہ زیر کنگرہ کبریاش مردانہند      فرشتہ صید و پیمبر شکار زنداں گیر

خطرات اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرے گا اور اس طرح عناصر فطرت پر قابو حاصل کرے گا۔ لیکن اس کی خودی کی جدوجہد اخلاقی قوانین کے حدود کے اندر رہ کر ہوگی نیشے کا ”فوق البشر“ اخلاقی خوبیوں کو کمزوری پر محمول کرنا اور خیر و شر کو محض انسانی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قومی شخص ہی نیکو کردار ہی کا اعلیٰ نمونہ پیش کر سکتا ہے۔ عدل و مساوات بقائے اصلح کے اصول کے خلاف ہیں وہ دراصل بقائے اصلح کے بجائے بقائے اقویٰ کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک عزم قوت زندگی کا واحد مقصد اور اس کی حقیقی قدر (دلیو) ہے۔ عدل کی جگہ قوت و اقتدار کو جو آقائی اخلاق کا جوہر ہے، انسانی مقدر کے فیصلہ کرنے کا پورا اختیار ہونا چاہیئے نیشے خدا کا منکر تھا۔ اس کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ خدا کے تصور کو دلوں سے مٹا نہ دیا جائے گا۔ نیشے کا قول تھا کہ ”خدا مر گیا (نعوذ باللہ) تاکہ فوق البشر زندہ رہے۔“

نیشے کے تصورات مذہب و اخلاق کے خلاف اقبال کا انسان کامل یا مرد مومن لو کے ساتھ اڑ کا بھی قائل ہے اور ایمان و یقین اس کی زندگی کا اعلیٰ ترین جوہر ہے۔ اسی ایمان کی بدولت وہ رزم حیات میں کامرانی حاصل کرتا ہے۔ اس کی جدوجہد اخلاقی اقدار کی پابند ہے۔ اقبال کے نزدیک عدل مساوات اور اخلاقی جذبات کے بغیر کوئی مستحکم معاشرہ جو دیں نہیں آسکتا اور معاشرہ کے بغیر انسان اعلیٰ صفات نہیں حاصل کر سکتا۔ معاشرہ ہی خودی کی جدوجہد کا میدان اقبال جسمانی قوت کو منہٹائے اعمال نہیں سمجھتا، بالخصوص اسی وقت جب کہ وہ کسی اخلاقی قانون کی پابند نہ ہو۔ اس کے برعکس وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی قوت

سرا ہوتا ہے کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی کی بدولت وہ جذب و تسخیر کی قوتوں کو موثر اور پائدار طریقہ پر بروئے کار لاسکتا ہے۔ اقبال کا ”انسان کامل“ کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز و ساز زندگی کا مرئوس ہو۔ اس کے تن محکم و درو آشنادل ہو گا جیسے کہسار کے پہلو میں جوئے خوش خرام جس کی سیرت میں سخت کوشی اور نرمی کی آمیزش ہوتی ہے۔ جب اس کا گزر چمن اور سبزہ زار میں ہوتا ہے تو نغمہ خوانی کرتی ہوتی چلتی ہے۔ اور جب سانسے چٹانوں سے ٹکرا کر اپنی راہ نکالتی پڑتی ہے تو وہ تند و تیز بن جاتی ہے۔

مصاف زندگی میں سیرتِ فِلاو پیدا کر      شبتانِ محبت میں حریر و پُرنیاں ہو جا  
گزر جان کے سیلِ متدرو کوہِ و بیاباں میں      گلستاںِ راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خوان ہو جا  
”انسان کامل“ اپنی سعی و عمل اور ضبط نفس کے مرحلوں سے گزر کر نیابتِ الہی کی ذمہ داریاں قبول کرتا ہے اور عناصر پر اپنی حکمرانی کا سکہ جاتا ہے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خوشست	بر عناصر حکمران بودن خوشست
نائبِ حق ہجو جانِ عالم است	ہستی او ظل اسمِ اعظم است
فطرتش معمور دمی خواهد نمود	عالمے دیگر بیارد در وجود
چوں عنان گیرد دستِ آشوب	تیز تر گردد سمندر و ز گار

”انسان کامل“ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجازِ عمل سے تجدیدِ حیات کرتا ہے۔ اس کی فکر زندگی کے خواب پریشاں کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے۔ وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا اور حقایق کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے۔

وہ تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے حسبِ منشاء جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔ وہ جانِ عالم اور  
 جمیع موجودات کا خلاصہ ہے۔ اقبال نے اس کی ذات کو ”سوارِ شہبِ دوران“  
 اور ”فروغِ دیدہ امکان“ سے تشبیہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی  
 بڑی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں۔

اے سوارِ شہبِ دوران بیا      اے فروغِ دیدہ امکان بیا  
 رونقِ ہنگامہٗ ایجاد شو      در سوادِ دیدہ آباد شو  
 شورشِ اقوامِ را خاموش کن      نغمہٗ خود را بہشتِ گوش کن  
 ریخت از جور خزاں برگِ شجر      چوں بہاراں بر ریاضِ ماگزر  
 نوعِ انسانِ مزرع و تو حاصلی      کاروانِ زندگی را منزلی  
 ”انسانِ کامل“ کے جلوہ کے لئے ستاروں کی آنکھیں صدیوں وقت انتظار

رہتی ہیں جب کہیں اس کا ظہور ہوتا ہے  
 تو کمیستی ز کجائی، کہ آسمانِ کبود      ہزار دیدہ براہِ ترازِ ستارہ کشود  
 نرگسِ ہزاروں سالِ اپنی بے نوری کا ماتم کرتی ہے تب کہیں چمن میں  
 صاحبِ نظر پیدا ہوتا ہے۔

ہزاروں سالِ نرگسِ اپنی بے نوری پر پڑتی ہے      بڑی شکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ در پیدا

اے انسانِ کامل کی تلاش کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں

دی فنجِ اجراعِ ہی گشتِ نزدِ شہر      کز دیو و دود و لولہ و انانمِ آرزو ست  
 زیں ہر ماںِ ستِ عناصرِ دلم گرفت      شیر خدا در ستم و ستائمِ آرزو ست  
 گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما      گفت آنکہ یافت می نشود آئم آرزو ست



حیات اجتماعی جس طرح گویا اپنی آب و تاب کے لئے صدف کا محتاج ہے اسی طرح انسانی خودی اپنی پوری ترقی اور کمال کے لئے نظم اجتماعی کی محتاج ہوتی ہے بعض مفکروں نے انفرادی انا اور عمرانی انا میں فرق کیا ہے۔ ان میں سے اکثر وہ ہیں جو انفرادیت کے فلسفہ کے حامی ہیں۔ لیکن اقبال باوجود انفرادیت کا حامی ہونے کے اجتماعییت کا بھی قائل ہے کہ بغیر اس کے زندگی کی ساری صلاحیتیں رائیگاں جاتی ہیں انفرادیت پسندوں میں کانٹ، فتنے اور برگسوں کے نزدیک عمرانی زندگی کی بنا اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ شعور ذات اپنے تئیں مکان بسیط میں پھیلا تا ہے۔ لیکن اس مکانی اور عمرانی انا کے علی الرغم خاص انفرادی انا موجود رہتا ہے اور وہی اخلاق و اقدار کا منبع ہے۔ انفرادی انا نہایت گہرا اور پراسرار ہوتا ہے۔ احساسِ ادراک انفرادی انا کے باہر وجود نہیں رکھ سکتے۔ انفرادی انا ہمارے وجود کا مخفی حصہ ہے جس تک کسی دوسرے کی رسائی ممکن نہیں۔ وہ جامعی زندگی سے الگ تھلگ کافی بالذات موجود رہتا ہے اور ہماری اصلی زندگی اُسی سے عبارت ہے۔ سوسائٹی فطرت کی طرح مکانی چیز ہے حالانکہ زندگی کا جو ہر حقیقت زمانی میں پوشیدہ ہے جو ہمارے نفس سے جدا نہیں۔ برگسوں کا خیال ہے کہ عمرانی زندگی ہمارے حقیقی وجود سے باہر ایک مصنوعی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اسی لئے ہمارا تعلق اس کے ساتھ ظاہری اور کمزور ہوتا ہے۔ ہم اگرچہ سوسائٹی کے باہر زندگی نہیں بسر کر سکتے لیکن ہماری اصلی زندگی تو وہی ہے جس کا شعور ہماری ذات کے علاوہ اور کسی کو قریب سے نہیں ہو سکتا۔ تغیر و دوران کا تعلق انفرادی احساس سے ہے جو ہر لمحہ نفسی گہرائیوں میں وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے اور چونکہ تغیر و دوران اصلی حقائق ہیں اس لئے فردی

ان کا حامل ہو سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ برگسوں کا استدلال بہت قوی ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انفرادی احساس جو حقیقت کا حامل ہوتا ہے سوسائٹی میں پنپتا اور پرورش پاتا ہے۔ فرد بغیر تمدن کے مکمل فرد نہیں بنتا۔ ذمہ داری اور فرض کا احساس تمدن کی بنا ہے۔ بغیر اخلاقی اقدار کے تعین کے زندگی کا جواب کبھی شرمندہ معنی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے انسانوں اور فطرت کے ساتھ تعلق کے بغیر شعور ذات پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اگر خود شعور ذات کو آپ معروضی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو سوسائٹی کے وجود سے چشم پوشی ممکن نہیں۔ باوجود فلسفہ خودی کے علم بردار ہونے کے اقبال اجتماعی زندگی کی ضرورت محسوس کرتا ہے

وجود افراد کا مجازی ہے جتنی قوم ہے جتنی قومی فدا ہو ملت پہ یعنی آتش ز ن ظلم مجاز ہو جا  
اسی خیال کی مزید تشریح وہ اپنے ایک کچھر میں اس طرح کرتا ہے۔

”فردنی نفسہ ایک مہتی اعتباری ہے، یا یوں کہئے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک مارضی اور آئی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ نامزد و بدو، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگی کی تعداد، اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی منظر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ برسیل اضطراب و بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے۔۔۔۔۔ قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔

یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے اور اسی لئے تمدن و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود و لامتناہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کشیدہ التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جز تصور ہونے کے قابل ہیں "ملت بمیضا پر عمرانی نظر"

فرد اور جماعت | مندرجہ بالا تحریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ اقبال فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتا ہے کہ بغیر اس کے تمدن محال ہے اس کو اس بات کا پوری طرح احساس ہے کہ فرد کی شخصیت جو ایک بے بہا جوہر ہے عمرانی ماحول کے بغیر آب و تاب نہیں حاصل کر سکتی۔ اور خودی کی پرورش جو ماحول حیات ہے ملت کے وسیع لیکن موثر ضبط و آئین کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ فرد کے قوائے جسمانی و روحانی اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لئے وقف ہونے چاہیں جن کی خاطر وہ زندہ رہتا ہے۔

افراد جلد جلد مٹنے والے ہیں لیکن قومیں اپنی آئندہ نسلوں کے ذریعہ اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو اقبال نے "رموز بنخود" میں استعارہ و تشبیہ کی زبان میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ باد و گل و نسترن کے مرجھا جانے کے فصل بہار ان باقی رہتی ہے گو ہوں کی

کان میں سے اگر دو ایک گوہر نکل جائیں تو اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا اور نہ اس میں کسی قسم کی کمی محسوس کی جائے گی؛ ختم ایام میں سے روز و شب کے ان گنت جام پے بہ پے میخواران حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے؛ اسی طرح ملت کی تقویم فرد کی تقویم سے جدا لگانا ہے اور اس کی مرگ و حیات کا قانون بھی مختلف ہے۔

فصل گل از نسترن باقی تراست      از گل و سرو سمن باقی تراست

کان گوہر پرورے گوہر گرے      کم نہ گردد از شکست گوہرے

صبح از مشرق ز مغرب شام رفت      جام صدر روز از خم ایام رفت

بادہ با خورند و مہبا باقی است      دوش با خوں گشت فردا باقی است

ہم چناں از فرداے بے سپر      ہشت تقویم امم پائندہ تر

در سفر یار است صحبت قائم است      فردہ گیر است ملت قائم است

ذات او دیگر صفاتش دیگر است      سنت مرگ و حیاتش دیگر است

فرد و پرشفت و ہفتا و است و      قوم را صد سال مثل یک نفس

ایک تو ہم انفرادی مقاصد کے حصول کے لئے سعی و جہد کرتے ہیں اور دوسرے ہم عالمگیر مقاصد تک جماعتی زندگی کے توسط سے پہنچتے ہیں جن کی بدولت ہمارا عمل باسنی بنتا ہے۔ ہمارے عزائم اور عمل کے نتائج ہی سے اخلاقی اقدار پیدا ہوتی ہیں جن سے زندگی کو توازن و ہم آہنگی نصیب ہوتی ہے۔ جب تک افراد میں ایثار اور خود فراموشی کا جذبہ پیدا نہ ہو اس وقت تک نہ صرف یہ کہ وہ انسانی فرائض کی انجام دہی میں قاصر ہوں گے بلکہ ذاتی مسرت سے بھی محروم رہیں گے۔ یہ اقبال کا جماعتی زندگی کا تصور ہے جسے وہ بے خودی سے تبصیر کرتا ہے خودی اور

بے خودی میں جب تک ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک انسانی زندگی کا مجبور بار آور نہیں ہو سکتی۔

اقبال کے تصور خودی کی طرح اس کا تصور بے خودی یا اجتماعیت بھی اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہے۔ اس نے ان رجحانات کی تشریح و تفسیر کی ہے جو اسلامی تہذیب میں ہمیشہ سے موجود رہے ہیں۔ کبھی دھیمے پڑ گئے اور کبھی خوب نمایاں ہوئے لیکن رہے ہمیشہ موجودہ اقبال کے فلسفہ اجتماعی کا چوتھو یہ ہے کہ انسان آئین ملت کے مطابق عمل کر کے اور خودی سے گزر کر انسانیت کے اعلیٰ مقاصد کے لئے اپنی جان کھپا دے۔ زندگی کا کمال اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہو سکتا، اور زندگی با معنی سوائے اس کے اور کسی طور پر نہیں بن سکتی۔ یہ سچ ہے کہ کائنات مدرکہ کی اعلیٰ ترین قدرو قیمت فرو کے شعور ذات میں پوشیدہ ہے لیکن یہ شعور اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کہ فرد اپنے تئیں ملت سے وابستہ نہ کرے اور زندگی کے مقاصد ارتقا کی اپنے ذات سے تکمیل نہ کرے۔ زندگی کے یہ مقاصد ارتقا اخلاقی اقدار سے علوہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔

فرد اور اجتماعت رحمت است	جو ہر اور کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یا رہا باش	رونق ہنگامہ احرار باش
فردی گیرد ز ملت احترام	ملت از افرادی یابد نظام

لہذا ہم اجتماعت اور احکام کر کے یکمیدہ ہوں میں آتی ہے جیسے یدلہ اللہ علی الجماعۃ (اللہ ہمارے اجتماعت پر ہے) من شد ثذنا فی النار (جماعت سے غلط ہو اور کہ ہم میں ملے گا) حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے: یا اعدوا لفرقہ فان من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الخم للذئب۔ (فرقہ سے بچ کر کھڑا ہو آدی شیطان کا حصہ ہے جس طرح بھڑی ہوئی بکری بھڑی سے کاٹہ ہوتی ہے)

انفرادیت پسند فلاسفہ کہتے ہیں کہ آدمی کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جدت پسندی ہے۔ چیونٹیلوں اور شہد کی مکھوں میں انسان کے مقابلے میں اجتماعی احساس زیادہ قوی ہوتا ہے لیکن وہ انفرادی شعور سے محروم ہوتی ہیں اگر انسانی جماعت کی تنظیم چیونٹیلوں اور شہد کی مکھوں کے مثل کی جائے تو ضرور ہے کہ انسانی انفرادیت اور شعور ذات خود بخود فنا ہو جائے۔ اس لئے کہ اس میں ایجاد و ترقی کے کوئی موقع نہیں نظم و ضبط کے اعتبار سے تنظیم چاہے کتنی اعلیٰ درجہ کی کیوں ہو لیکن ایسی جماعت کوئی تخلیقی کام نہیں انجام دے سکے گی۔ انسانی تنظیم نظم و ضبط کے ساتھ ترقی بھی چاہتی ہے جو ہمیشہ اعلیٰ قسم کے افراد کی سی و ایجاد کا نتیجہ ہوا کرتا ہے جو قطعی تعبدات سے اپنے میں آزاد اور بلند کر لیتے ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور انفرادی سعی و عمل کا رہا ہے۔ اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی و جہد انفرادی جدت و حوصلہ پر منحصر ہوتی ہے۔ بچ اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے۔ جماعت تخلیق نہیں کر سکتی۔ زیادہ سے زیادہ جو وہ کر سکتی ہے تعلیم کے بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں۔ سائنٹفک ایجاد پہلے ایک شخص کرتا ہے بعد میں یہ ایجاد اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح تمدنی اقدار کی تخلیق بھی افراد کرتے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہو جاتی ہے۔ مجرد اور غیر مشخص معاشرہ نے جو افراد کا مجموعہ ہے آج تک نہ کوئی سائنٹفک چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی۔ انفرادیت پسندوں کے نزدیک فرد ہر چیز کا پیمانہ اور معیار ہے اور زندگی کی اقدار کا

تین اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ افراد جس طرح اپنے تعلقات کو مربوط و مرتب کر سکتے انھیں کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہوگی۔ افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں جن کے ارد گرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں اجتماعیت پسند کہتے ہیں کہ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول میں نشوونما پاتی ہے اور اس کا مکمل اظہار جماعت اسی میں اور جماعت ہی سے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے جملہ قوائے ذہنی و روحانی اس مخصوص جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچہ میں ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں جس میں بخت و اتفاق نے اس کو پیدا کر دیا ہو۔ اگر وقت نظر سے دیکھا جائے تو انفرادی اور اجتماعی زندگی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ فرد کے تمام اعمال جن کی قدر و قیمت ہوتی ہے وہی ہوتے ہیں جو عمرانی نوعیت رکھتے ہوں۔ خود نیکی اور بدی کوئی تجریدی وجود نہیں رکھتیں بلکہ تجربہ و عمل سے عبارت ہوتی ہیں۔ ان کے اثرات عمرانی ہوتے ہیں۔ بعض کا تو یہ دعویٰ ہے کہ انفرادی اعمال کو ہم اس وقت تک تعین کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے جب تک ان پر اجتماعی اقدار کا اطلاق نہ کیا جائے

گو ناگوں اجتماعی تعلقات فرد کی نشوونما کے ضامن ہوتے ہیں اس کی صلاحیتیں ان کی بدولت ابھرتی ہیں۔ دراصل ہم ایسے تجریدی فرد کا تصور تک نہیں کر سکتے جو اجتماعی زندگی سے قطعاً بے نیاز ہو۔ انسانی شعور ذات بھی ان عمرانی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جو عقل، جذبہ یا ارادہ کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

انسانوں اور حیوانوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنے فطری ماحول کے ساتھ عمرانی ماحول پیدا کرنے پر مجبور ہے جس سے وہ متاثر اور جس پر وہ

اثر انداز ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی پر ان تعلقات کا اثر پڑنا لازمی ہے جو وہ سوسائٹی کے دوسرے ارکان کے ساتھ رکھتا ہے۔ ان تعلقات کی گونا گونی، ان کی وسعت اور ان کی مصنوعی تنظیم سے شعور کی گہرائیوں پر اثر پڑتا ہے اور انسان کی تخلیقی استعداد کی بے پناہ قوتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارسطو کا انسان کی نسبت یہ کہنا کہ وہ ایک ”عمرانی حیوان ہے“ بالکل درست ہے، آج بھی اتنا ہی درست ہے جتنا ہزار ہا سال قبل درست تھا۔ انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو مکمل کر سکتا ہے بغیر عمرانی ماحول کے انسان کی زندگی کی تکمیل اور اس کے جوہر اصلی کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ جس طرح موج کا وجود دریا کے وجود کا رہیں منت ہوتا ہے اسی طرح فرد کا تصور ہم بغیر ملت کے نہیں کر سکتے۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں دراصل انسان میں خود غرضی اور بے غرضی دونوں کے عناصر ملے جلتے ہوتے ہیں۔ اس باب میں انسان خود اپنے آپ سے نبرد آزما رہتا ہے۔ انسان کی سب سے بڑی کوتاہی یہ رہی ہے کہ وہ اپنے فکر و عمل کی صحیح اور موزوں حد بندی نہیں کر سکتا۔ کبھی ایک طرف جھک جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف انفرادی حقوق کا جب بہت زیادہ خیال رکھا جاتا ہے تو جماعتی زندگی کے تقاضے پشت پٹ ڈال دئے جاتے ہیں اور کبھی جماعت زیادہ قوت حاصل کر لیتی ہے تو فرد کو ابھرنے اور اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کا موقع باقی نہیں رہتا۔ وہ جماعت کے مصنوعی شکنجوں میں ایسا جکڑ جاتا ہے کہ اس کی فطری جدت اور پُرکج فنا ہو جاتی ہے۔

اس کی مثال ہمیں یورپ کے ازمنہ وسطیٰ کے تمدن میں ملتی ہے جبکہ



جامعت ہی اس بات کا تعین کرتی تھی کہ فرو کس طرح اپنی روزی کمائے، کس طرح حکومت و کلیسا کی اطاعت کرے، کن کن رسموں کو برتے اور کن لوگوں سے کس طرح کا تعلق رکھے۔ اس تمدن میں فرو کلیشہ جماعت کا تابع تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اس خلاف رد عمل شروع ہوا اور صنعتی انقلاب کے وقت اس کا پوری قوت کے ساتھ اظہار ہوا اور سرمایہ داری کی جدید تہذیب نے جنم لیا۔ اس جدید تہذیب نے انسان کو پاپا اور شہنشاہ کی عوامی سے نجات دلا کر اس کے پاؤں میں سرمایہ داروں کی بنائی ہوئی سنہری زنجیریں ڈال دیں۔ یہ تہذیب آزادی کے نشہ میں لپی چور ہوئی کہ اجتماعی زندگی کے دائمی آئین اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ انسان کی آزادیاں اس کی مصیبت کا سبب بن گئیں اس لئے کہ وہ فطری حدود سے متجاوز ہو گئیں۔

دہر میں ہمیشہ دوام آئین کی پابندی ہے۔ مہج کو آزادیاں سلمان شیون ہو گئیں اقبال اگرچہ شعور ذات اور حریت کے اصول کا علمبردار ہے لیکن دوسرے انفرادیت پسند مفکروں کے برخلاف وہ اپنے تصورات کے منطقی مدد سے اپنے دینی اور شاعرانہ وجدان کے سہارے بچ کر نکل جاتا ہے۔ انفرادیت پسندی کے ڈانڈے عمرانی اور سیاسی نقطہ نظر سے نراج سے جا کر مل جاتے ہیں۔ چنانچہ نیٹشے کا فلسفہ خودی مدل و مساوات کے اخلاقی اقدار اور مملکت و معاشرت کی ذمہ داریوں کو ڈھکوسلا بتاتا ہے۔ نیٹشے کی یہ نزاجیت اس کے تصور حیات کا لازمی اور منطقی نتیجہ تھا۔ انفرادیت کا قائل انتہائی حریت چاہتا ہے کیونکہ اس کے بغیر فرد کی تکمیل ذات ممکن نہیں۔ اقبال نے بھی خودی کی پرورش کے لئے حریت کو

ضروری قرار دیا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اجنبی ضبط و آئین اور مساوات کا بھی قائل ہے جس کے بغیر فرد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آ سکتیں۔ بادی النظر میں حریت و مساوات کے اصول ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر ان اصول کا اطلاق محض خارجی اور عقلی طور پر کیا جائے گا تو یقیناً ان میں تضاد م پیدا ہو گا لیکن اگر ان کی اصلی روح پیش نظر ہو تو ان کا تناقض دور کیا جاسکتا ہے۔

حریت اور مساوات کے اصولوں کا تضاد ہمیں یورپ کے موجودہ تمدن میں صاف نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو جمہوریت کے ادارے اس بات پر مصر ہیں کہ افراد کو بلا کسی روک ٹوک اور مداخلت کے اپنی قابلیت استعمال کرنے کا موقع ملے اور دوسری طرف معاشرہ اور مملکت کا وہ تصور ہے جو زندگی پر کلیتہً حاوی ہو کر فرد کی شخصیت کو جماعت میں بالکل گم کر دینا چاہتا ہے۔ اول الذکر کا نتیجہ سرمایہ داری کی تہذیب ہے جو مادی اور اخلاقی حیثیت سے فرد کو بالکل آزاد چھوڑ دیتی ہے کہ جو چاہے کرے اور جس رستہ پر چلی چاہے چلے۔ یہ تہذیب معاشی نقطہ نظر سے فرد کے اثبات خودی کی تکمیل چاہتی اور پیدائش دولت کی سب راہوں کو جماعتی رکاوٹوں سے محفوظ رکھتی ہے۔ یہ امر مسلم ہے کہ جدید سرمایہ داری کا سنگ بنیاد انفرادیت پسندی کا فلسفہ حیات ہے جس کی بدولت یورپ میں قرون وسطیٰ کے اداروں کو فنا کر کے زندگی کی نئی تشکیل عمل میں آئی اور جس کی رو سے فرد کو کافی بالذات اور جماعت کو اس کا تابع تصور کیا گیا۔ اس کا رد عمل اس وقت ان ہمہ گیر (ٹوٹلی ٹیرن) مملکتوں کا تصور حیات ہے جو فرد کو جماعت کے غرض

مقاصد کا مکمل طور پر تابع بنانا چاہتا ہے اور جس کے نزدیک فرد کی زندگی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ وہ صرف اس وقت با معنی بنتی ہے جب کہ وہ اجتماعی مقاصد کے لئے وقف ہو۔

جس طرح تنہا فرد کے وجود کا ہم تجربہ نہیں کر سکتے اس لئے کہ وہ محض تجرید ہے، اسی طرح افراد سے الگ جماعت کا تصور ممکن نہیں۔ زندگی انفرادی حیثیت بھی رکھتی ہے اور اجتماعی حیثیت بھی فرد اور جماعت کے تضاد میں ہم آہنگی پیدا کرنا بادی النظر میں ناممکن سا معلوم ہوتا ہے لیکن اقبال نے اپنے مخصوص تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہوئے اس تضاد کو بڑی خوبی سے رفع کر دیا ہے۔ اس نے انفرادی حریت اور جماعتی آئین کے ظاہری منطقی تضاد میں جو حقیقت میں تضاد نہیں، اپنی بصیرت اور وجدان سے وحدت معنوی پیدا کر دی۔ اقبال فرد کو ملت کے لئے اور ملت کو فرد کے لئے ضروری قرار دیتا ہے

در جماعت فرد را بنیسم ما      از چمن اورا چو گل چینیم ما  
فطرتش وارفتہ میکتائی است      حفظ او از انجمن آرائی است

فرد جب اپنے تئیں آئین و ضبط ملت کا پابند بنا لیتا ہے اور غیر خود کی خدمت کو اپنا نصب العین بناتا ہے تو اس وقت اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ آدمی انسان اس وقت بنتا ہے جب وہ اپنی ذات کو ایسے مقاصد سے وابستہ کرے جو خود اس کے وجود سے بلند تر ہوں۔ انسانی مسرت و کامجوبی کا راز خود غرضی اور نفس پرستی میں نہیں بلکہ ایسے نصب العین کے حصول کی تلاش و جستجو میں مضمر ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسروں کی بھلائی سے

تعلق رکھتا ہو۔ مخلوق کی عام زندگی کے سوز و ساز میں شریک اور ایسی اقدار حیات کی تخلیق میں مدد و معاون ہونا جن سے اجتماعی مفاد و ابستہ حقیقی اخلاقی زندگی ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ عضوی (آرگینک) تعلق ہے۔ فرد اپنے آپ کو اگر چاہے بھی تو جماعت سے علیحدہ نہیں کر سکتا جس طرح درخت کی جڑیں زمین سے غذائی ہیں اسی طرح فرد کی زندگی کی جڑیں جماعت میں پوشیدہ رہتی اور روحانی غذا حاصل کرتی رہتی ہیں۔ زندگی انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ انفرادی وجود قابل احساس ہے۔ لیکن اجتماعی وجود کو ہم وجدان و تخیل کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں۔ فرد کی تکمیل ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اکھڑ گئی ہوں۔

نقص اور باطنی فکر کی دنیا میں چاہے انفرادی طور پر نجات ممکن ہو لیکن اخلاق کی دنیا میں نجات ہمیشہ اجتماعی ہو کر کرتی ہے۔ انفرادیت کی وحدت میں جماعتی تعلقات کی اتنی گریں لگی ہوتی ہیں اور خودی غیر خود سے ایسی وابستہ و پیوستہ ہوتی ہے کہ اس کو جدا نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح فرد کے لئے فطری ہے کہ اپنے گردہ کی زبان میں بولے اسی طرح یہ ناگزیر ہے کہ اپنی جماعت کے اخلاقی اور روحانی ورثہ میں شریک ہو۔

عالم طبیعی کے ذروں کی طرح افراد ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ روحانی تعلق میں منسلک ہوتے ہیں جو اخلاق کی بنیاد ہے جس طرح مادی اجزا کی جوہری تحلیل ممکن ہے اس طرح انسانوں کی جوہری یا انفرادی تحلیل نہیں کی جاسکتی۔ نفسیات اور اخلاق میں اگر اس کی کوشش کی جائے گی تو وہ کبھی بھی کامیاب نہیں ہو سکتی۔

اعلیٰ جماعتی نظام کا مقصد بلند قسم کے اشخاص پیدا کرنا ہونا چاہیئے۔ انسانی ارتقاء کا اہتمام یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند	سلک گوہر کجکشاں و اختر اند
فرد تا اندر جماعت گم نہ شود	قطرہ وسعت طلب قلزم نہ شود
در دلش ذوق فرد از ملت است	احساب کار او از ملت است
ہد زبان قوم گویا می شود	بر رہ اسلاف پویا می شود
ہر کہ آب از زمرم ملت نخورد	شعله بائے نغمہ در عودش نرسد
فرد تنہا از مقاصد غافل است	تو تش آشتنگی را مائل است
قوم با ضبط آشنا گرداندش	نرم رو مثل صبا گرداندش
پایہ گل مانند شمشادش کند	دست پابند و کہ آزادش کند

باہمی دلسوزی اور مشترک مفاد کے تانے بانے سے اجتماعی اخلاق بننا ہے۔ ہر شخص جو کسی جماعت میں رہ کر اپنی انفرادی زندگی کی توسیع چاہتا ہے وہ حقیقت میں ان تمام اجتماعی مساعی سے مستفید ہوتا ہے جو اس سے پہلے کی جاچکی ہیں اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ بھی مشترک بھلائی کے کاموں میں ہاتھ بٹائے اور جماعتی زندگی کی سطح کو تھوڑا بہت بلند کرنے میں سعی ہو۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ افراد اپنی جماعت کے ساتھ جذباتی اور روحانی تعلق قائم رکھیں۔ دراصل افراد کے شعور ہی سے ملت کا رابطہ پیدا ہوتا ہے۔ صلاح جماعتی زندگی کا مقتضایہ ہے کہ

افراد یہ محسوس کریں کہ خود ان کی زندگی اس وقت تک ادھوری رہے گی جب تک کہ دوسروں کی مادی اور اخلاقی تکمیل کی راہ صاف نہ کی جائے۔ اس کے لئے ضرور ہے کہ جماعت کے مختلف ارکان میں گہرا جذباتی اور روحانی تعلق موجود ہو اور ان کی خواہشوں اور خیالوں میں اشتراک پایا جاتا ہو۔ منظم جماعت عبارت ہوتی ہے اس مشترک احساس سے جو اس کے افراد میں موجود ہوتا ہے اور جو نتیجہ ہوتا ہے ان کے تعاون و تعامل اور ہم ربطی کا۔ منظم جماعت فرد کی طرح اپنی خودی، اپنا انا رکھتی ہے جو اس کے اخلاق و اقدار کی کسوٹی ہوتا ہے اور جس پر وہ کھرے کھوٹے مفید غیر مفید اور حق و باطل کو پرکھتی ہے۔ اسی اجتماعی خودی کی بدولت یہ ممکن ہوا کہ باوجود افراد کے ٹٹے رہنے کے ملت کا وجود باقی رہتا ہے اور اس کے اجتماعی اقدار نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اجتماعی زندگی ماضی اور مستقبل کی آئینہ دار ہوتی ہے اور فرد کی سیرت میں اس کے خدو خال کا عکس صاف دیکھا جاسکتا ہے۔ جماعت ہی ماضی و مستقبل کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اس لئے کہ وہ خود دہائی ہوتی ہے۔

مایہ دار سیرت دیرینہ او رفتہ و آئندہ را آئینہ او

اصل استقبال ماضی ذات او چوں ابد لا انتہا اوقات او

اس مضمون کی طرف اقبال نے اپنے لکچر میں اس طرح اشارہ کیا ہے۔

”مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی

پیدا نہیں ہوئے ان کے موجودہ افراد کے مقابلہ میں شاید زیادہ بڑی ہی الوجود ہیں۔ موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر موجود نامشہود افراد کی اغراض کی تابع بلکہ ان پر نثار کردی

جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اقوام کے لئے سب سے زیادہ اہم نشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی، خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے، ٹٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہوتی ہیں جیسے افراد کیسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت انغایات سے کرنا چاہئے ”ملت بیضا پر عمرانی نظر“

جامعاتی اقدار کے سبب سے افراد ایک سلسلہ میں منسلک اور کل کے اجزاء کے طور پر باقی رہتے ہیں۔ بعد مکانی یا انفرادی اغراض کے تقاضا سے افراد میں جو علیحدگی پیدا ہوتی ہے وہ ملت کے جذباتی اور روحانی تعلق سے بڑی حد تک دور ہوتی رہتی ہے۔ جماعت جو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اپنا اظہار دو طریقوں سے کرتی ہے۔ ایک تو افراد کی ذہنی کیفیات کے ذریعہ اور دوسرے تمدنی اداروں کے توسط سے جیسے زبان، ادب، فنون لطیفہ اور حکمیاتی ٹیکنک۔ ان مظاہر کی تبدیلیاں آئینہ ہوتی ہیں ان تغیرات کا جو جامعاتی زندگی میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اور جن کے ذریعہ جماعتیں اپنی عمریں بڑھالیتی ہیں۔ جب انفرادی شعور غیر خود کی خاطر خود شکنی کرتا ہے تو اخلاقی اقدار وجود میں آتی ہیں جن کی بدولت کلبرگ حیات جین بن جاتا ہے۔ جامعاتی انقلاب خود افراد کی زندگی کا ضامن ہوتا ہے۔

جماعت خود شکن گردد خودی تاز گلبرگے چمن گردد خودی

میشست از میزش غم تو از غمش زندہ از انقلاب ہروش

اقبال کے نزدیک جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے

تقصاد کو رفع کیا گیا ہے اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کے علاوہ مادی اور روحانی زندگی کا اسلام میں جو امتزاج پیدا کیا گیا ہے وہ بجائے خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کے جوکھوں میں پڑ کر اور نکھرے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو قائم رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو جھیلنا جماعتوں کی قوت حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیرات سے عہدہ برا ہونا صرف اجتماعی اقدار ہی کی بدولت ممکن ہوتا ہے۔ ورنہ افراد کی زندگی تو بہت تھوڑی اور بہت بودی ہوتی ہے۔ اگر جماعتی زندگی کا تسلسل نہ ہو تو زندگی کے اُن رخنوں کو پُر کرنے کا کوئی وسیلہ باقی نہ رہے جو ہر انقلاب کے جلو میں لازمی طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں۔ نئے حالات سے مطابقت جماعتوں کو دوام بخشتی ہے۔ ملت بیضانے اپنے اصول تمدن کے ذریعہ ربط و تنظیم کی ایسی بنا ڈالی جس کی بدولت اس میں لازوال قوت حیات پیدا ہو گئی۔ اس میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ گر کر اٹھ سکتی اور پست ہو کر سر بلند ہو سکتی ہے۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے اپنے تئیں از سر نو زندہ کیا اور پہلے سے بھی بڑھ کر آب و رنگ نکالا۔ ہمیں اس کی مثالیں اسلامی تاریخ کے ہر ورق پر ملتی ہیں۔ تاریخی حلقے کی مثال بہت واضح ہے۔ تاتاری یوکرین کی بدولت کعبہ کو صنم خانہ سے پاسبان مل گئے۔

ہے عیاں پوریش تاتار کے افسانہ سے پاسبان مل گئے کعبہ کو صنم خانہ سے  
 باوجود مسلمانوں کے زوال و پستی کے اقبال ان کے مستقبل سے یوں نہیں  
 وہ جانتا ہے کہ اس کشت ویران کو اگر ذرا سی مٹی مل گئی تو وہ لہلہا اٹھے گا۔

نہیں ہے نا امید اقبال اپنے کشت ویران سے ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی



اسی مضمون کی طرف ”رموز بے خودی“ میں اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوش حیات و بقا کی بدولت ہر فرد کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے۔ یہی جوش حیات یا عشق جس پر زندگی کی حرکت کا دارو مدار ہے اسلامی تہذیب کو تجدید و باز آفرینی پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ زمانے کے انقلاب کے شعلے جب ہمارے چمن تک پہنچتے ہیں تو بہار کا رنگ روپ اختیار کر لیتے ہیں یونانی علم و حکمت، رومیوں کی جہانگیری، مصری اور ساسانی شان و جبروت سب کے سب ایک ایک کر کے زمانہ کی چہرہ دستیوں کے شکار ہو گئے لیکن ملت اسلامی کے عزم حیات میں آج بھی کوئی کمی نظر نہیں آتی۔

آتش تا تاریاں گلزار کسیت؟	شعلہ ہائے او گل ستار کسیت؟
از تہ آتش بر اندازیم گل	نار ہر فرد را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلاب روزگار	چوں بہ بلغم مار سد گرد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند	آن جہانگیری جہان داری نماند
شیشہ ساسانیاں درخون نشست	رونی خمیانہ یوناں شکست
مصریم در امتحاں ناکام ماند	استخوان اوتہ اہرام ماند
دیہاں بانگ ازاں بود مست	ملت اسلامیان بود مست
عشق از سوز دل زندہ است	از شرار لالہ تابندہ است
گرچہ مثل غنچہ دیگرہ ہم ما	گلستاں میرد اگر میریم ما

اقبال نے جاعتوں کے عروج و زوال کے اسباب کے متعلق بھی جابجا اشارے کئے ہیں۔ یہ مسئلہ قدیم زمانے سے لے کر آج تک علمائے تاریخ و عمرانیات کے پیش نظر رہا ہے

اور ہر زمانہ میں مختلف حالات و رجحانات کے تحت اس کے حل پیش کئے گئے اقبال کا خیال ہے کہ۔

”جس طرح ایک جسم ذوی الاعضاء مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود رد عمل کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے یا کوئی نئی تخیل نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک بروئے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام طاعنی اور سرکش قوتوں کو اپنا طبع و منقاد بنانے اور اس مواد فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظام جسمانی کی صحت کے لئے مضر تھا، قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضاء میں عود کرتی ہے اگرچہ قوم کی ذہنی و دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفس ناطقہ جو مدرک کلیات و جزئیات اور خیر و مرید ہے بجائے خود ضرور موجود رہتا ہے۔۔۔۔“ (ملت بیضا پر عمرانی نظر)

اس ضمن میں اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ جب کسی جماعت میں غصیت اور اجتماعی خودی کا احساس باقی نہیں رہتا تو وہ کسی دوسری جماعت میں جو اس سے زیادہ جاندار اور قوی سیرت کی مالک ہوتی ہے، ضم ہو جاتی ہے یا اس کی غلام بن جاتی ہے چونکہ تنہا زندگی کے انقلابوں اور کشمکش کا مقابلہ کرنے کی اس میں سکت باقی نہیں رہتی اور اس کے قوائے علیہ بالکل شل ہو چکے ہوتے ہیں اس لئے وہ دوسروں کی دست

ہو جاتی اور اپنی جماعتی انا کو کھو دیتی ہے۔ زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی تو وہ  
 کا یہی مقدر ہے کہ وہ اپنے وجود کو آذاد اور موثر اکائی کی حیثیت سے گم کر دیں۔ لیکن  
 وہ جماعتیں جو زندگی کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہیں اپنے  
 تمدنی اصول کی برابر تجدید کرتی رہتی ہیں۔ انقلاب کی آندھیاں جتنی تیز و تند چلتی ہیں  
 اتنی ہی مضبوطی سے وہ اپنے آئین ملت کے دامن کو پکڑے ہوئے اپنے اندرونی  
 جوش حیات اور اپنے وجود کی باز آفرینی کے ذریعہ حالات سے مطابقت کرتی اور  
 حقایق حیات کو نئے معنی پہناتی رہتی ہیں۔

لئے خوش آن قمے کہ جان او تپید از گل خود خویش را باز آفرید

اقبال نے قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں جو اشارے کئے ہیں وہ  
 قرآنی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ قرآن پاک میں مختلف قوموں کے احوال و وقائع اس لئے  
 بیان کئے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت و بصیرت حاصل ہو۔ بصیرت بتاتی ہے کہ  
 جس طرح فطرت کے قوانین کائنات ہستی کے ہر گوشہ میں جاری و ساری ہیں اسی طرح  
 اعمال انسانی کے بھی الہی قوانین ہیں جو ہر زمانے میں یکساں طور پر اپنے نتائج و اثرات  
 پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب ان قوانین کے مطابق عمل کیا جاتا ہے تو زندگی کو عروج  
 اور سرفرازی نصیب ہوتی ہے اور جب کبھی ان کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو  
 قومیں ذلت و رسوائی کا شکار ہوتی ہیں۔ قوموں کی سرگزشت سے یہ حقیقت بے  
 نقاب ہوتی ہے کہ جب تک وہ عمل صالح کرتی رہیں انھیں غلبہ و استیلا حاصل رہے گی۔  
 لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ گئیں اور حدود فطرت یا  
 حدود الہی سے تجاوز کرنے لگیں تو بہت جلد انھیں اپنی عظمت و شوکت کی گدی کسی

دوسری تازہ دم اور سرگرم عمل قوم کے لئے خالی کر دینی پڑی۔ نینئی جماعت پرانے تمدن کے مادی اور فذہنی سرمایہ پر قبضہ کرتی ہے اور زندگی کا نیا ڈول ڈالتی ہے۔ انسانی تاریخ ارث و میراث کی اسی داستان سے عبارت ہے۔ ستہ الہی ہمیشہ یہی رہی ہے اور ہمیشہ یہی رہے گی۔

سنة الله في الذين خلوا من قبل  
و لن تجد لسنة الله تبديلا  
جو گ پہلے گزر چکے ان کے لئے اللہ کا دستور یہ تھا  
اور اللہ کے دستور میں تم تبدیلی نہ پاؤ گے۔

یہ بات غور کرنے کی ہے کہ دنیا میں سینکڑوں قومیں ایسی گزر چکی ہیں جنہوں نے زبردست تمدن قائم کئے۔ لیکن جب ان کے قوائے علیہ شل ہو گئے اور وہ زندگی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونے کے لائق نہ رہیں تو ان کی عظمت و قوت ان کے سامان آسائش ان کی فلک بوس عمارتیں ان کے علوم و فنون اور حکمیاتی طریقہ کار سب دھرے کے دھرے رہ گئے۔ اور بالعموم یہ قومیں ایسی نیم متمدن اقوام کے ہاتھوں ہلاک کی جاتی ہیں جو اگرچہ تہذیب کے معیار سے پست ہوتی ہیں لیکن ان میں اخلاق و عمل کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔

و صر قصصنا من قرية كانت  
ظلمة و انشائنا بعدھا قوما  
کتنے شہروں کو ہم نے ان کے ظلم کے باعث  
توڑ مڑوڑا لا اور ان کے بعد ایک دوسری  
قوم ان کی جگہ پیدا کر دی۔

آخرین ہ  
قرآن پاک میں مختلف اقوام کی سرگزشتیں بیان کی گئی ہیں اور استقرائی نتائج  
اخذ کئے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت حاصل ہو۔ ضرور ہے کہ جیسا ماضی میں ہوا ویسا ہی  
مستقبل میں بھی ہو۔

اولم یسیرونی الارض فینظروا کیا وہ پھرتے نہیں کہ ان لوگوں کا انجام  
کیف کان عاقبة الذین من قبلهم دیکھیں جو ان سے قبل ہوئے اور ان سے  
دکانوا اشد منہم قوۃ ہ قوت میں بہت زیادہ تھے۔

دنیا میں نیابت الہی ان قوموں کو ملتی ہے جو اپنے فکر و عمل اور جذب و  
تغیر کی اہلیت سے اپنے تئیں اس کا مستحق ثابت کر دیتی ہیں۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ کبھی  
غیر مستحق جماعت کو غلبہ و استیلا حاصل ہو اور اس کو ممکن ارضی کی ذمہ داری سپرد کر دیا  
گئی ہو۔ قانون الہی اور فطرت کا اشارہ یہی ہے کہ اپنے میں صلاحیت پیدا کر کے  
خلافت الہی بغیر اس کے نہیں مل سکتی۔

وعد اللہ الذین امنو منکم و عملوا اللہ نے ان لوگوں کو حاکم بنانے کا وعدہ کر لیا ہے  
الطالحات لیستخلفنہم فی الارض جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کئے جس طرح  
کما استخلف الذین من قبلہم ان کے اگلوں کو اس نے حاکم کیا۔  
اس استخلاف فی الارض کی شرط عمل صالح ہے۔

ان الارض یرثہا عبادہ الصالحون بیشک زمین صالح بندوں کی میراث ہے۔  
اور دوسری جگہ ہے۔

ان الارض للہ یورثہا من یشاء بیشک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں  
من عبادہ والعاقبة للمتقین جس کو چاہے اس کا وارث کر دے اور آخر میں  
بھلائی ہے ڈرنے والوں کے لئے

غرض کہ انسانی تاریخ ارث و میراث کا ایک متقبل سلسلہ ہے۔ حکومت انھیں کو  
ملتی ہے جو اپنے عمل و کردار سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کر دیتے ہیں قرآن نے اس

بات کا بھی یقین دلا دیا کہ اگر لوگ نیکو کاری اور عدل و اعتدال کے اصول پر عمل کریں گے تو وہ تباہ و برباد نہیں ہو سکتے۔

وَمَا كَانَ دَابَأَ لِيَهْلِكَ الْفَرَىٰ بِظُلْمٍ  
ایسا نہیں کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے  
بندوں کے نیکو کار ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کر دے  
وَأَهْلَهَا مَصْلُوحُونَ۔

جامعات کو ان کا فتنی اور بد اعمالیاں ہی تباہی کے گڑھے میں لجا جاتی ہیں  
فَهَلْ يَخْلَقُ الْإِنْفِقُونَ الْمَفْسِقُونَ  
کیسے فتنی قوم کے اسوا اور کوئی قوم بھی پاک ہو سکتی ہے  
اقبال کے نزدیک دنیا کی حکمرانی صلح جماعتوں کے لئے ہے حق تعالیٰ نے  
اس جہاں چار ٹھوکی جلوہ آرائیاں دیدہ مومن کے لئے وقت کر دی ہیں جو اپنی زندگی  
صلاحیت کی تمام خوبیاں رکھتا ہے۔

حق جہاں راقمت نیکاں شمر دے  
جلوہ اش بادیدہ مومن سپرد

کاروان ارگہزار است این جہاں  
نقد مومن را عیار است این جہاں

جس جماعت میں جذب و تسخیر کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو اس کے جوش  
عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے تو اس کے غلبہ و تسلط کو دنیا کی کوئی رکاوٹ نہیں روک  
سکتی۔ وہ اپنے جوش کو رادار اور اپنے اعمال صالحہ سے اپنی تقدیر کے راز معلوم  
کر سکتی ہے۔

راز ہے راز ہے تقدیر جہاں تگ و تاز  
جوش کر داسے کھل جائے ہیں تقدیر کے راز  
جوش کر داسے شمشیر سکندر کا طالع  
کوہ النور ہو جس کی حرارت سے گداز  
صف جگہاں میں مردان خدا کی تکبیر  
جوش کر داسے بنتی ہے خدا کی آواز  
صرف وہی قومیں دوسروں پر تفوق و اقتدار حاصل کر سکتی ہیں جنہوں نے

اپنے عمل صالح سے اپنے آپ کو نیابت الہی کا مستحق ثابت کر دیا ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ عمل صالح سے کیا مراد ہے؟ عمل صالح سے ایسے اعمال انسانی مراد ہیں جو زندگی کو فروغ دینے والے، اس کی ممکنات کو اجاگر کرنے والے اور قافلہٴ حیات کو آگے بڑھانے والے ہوں۔ عمل صالح کے لئے سب سے پہلی شرط روح کی تہذیب الہیہ کی پاکیزگی ہے جو اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ انسان اپنے اعمال کو سب سے اعلیٰ مقصد کے تحت انجام دے۔ اس سے تقویٰ کی روحانی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو ضمیر کو اتنا حساس کر دیتی ہے کہ وہ خیر و شر میں بلا تامل تمیز کر لیتا ہے۔ اگر کبھی آدمی کا قدم سیدھے اور سچے راستے سے ڈگمگائے تو وہ دل میں غلط محسوس کرتا ہے۔ تقویٰ ایک نہایت لطیف روحانی کیفیت سے عبارت ہے جس کا تعلق دل سے ہے۔ یہ تو ہے عمل صالح کی انفرادی نوعیت، اجتماعی زندگی میں یہی امتیاز خیر و شر کی انسانی صلاحیت اخلاقی اقدار کی تخلیق کرتی ہے۔ ان اخلاقی اقدار کے حصول و قیام کے لئے جماعتوں کو پیہم عمل کے ذریعہ اپنی اعلیٰ تنظیم قائم کرنا ضروری ہے ورنہ اجتماعی وجود میں انتشار پیدا ہو جائے گا جس کے سبب سے زندگی کے ممکنات بجائے اجاگر ہونے کے اندر ہی اندر مر جھا جائیں گے۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ وہی جماعتیں اعلیٰ تنظیم قائم کرنے کی اہلیت رکھتی ہیں جو اپنے عمل و کردار کے اعتبار سے صالح ہوتی ہیں اور اپنے اندر مخصوص باطنی استعداد رکھتی ہیں۔

اقبال نے ”شکوہ“ میں باری تعالیٰ سے مسلمانوں کے منزل وادبار کی شکایت کی ہے اور اسلاف کے کارنامے ایک ایک کر کے گناہوں میں پھر خود ہی ”جواب شکوہ“ میں باری تعالیٰ کی طرف سے جواب دیا ہے ”شکوہ“ اور ”جواب شکوہ“ میں جو تصورات پیش کئے گئے ہیں وہ دراصل وہی ہیں جو اقبال کے فلسفہ تمدن کی بنیاد کہے جاسکتے ہیں

شاعر کی شکایتوں کا آسمان سے جو جواب ملا وہ چند لفظوں میں یہ ہے: یہ درست ہے کہ آج مسلمان دنیا میں ثروت و عظمت سے محروم ہیں اور اختیار کو ہر قسم کی نعمتیں حاصل ہیں لیکن اگر غور کرو تو اس کا سبب خود تمہارے احوال میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم تو مائل بہ کرم ہیں لیکن کوئی مانگنے والا ہی نہیں، جب کوئی منزل کی طرف چلنے والا ہی نہیں تو رہبری کس کی کریں۔ ہاں اگر کوئی قابلیت و صلاحیت ظاہر کرے اور عمل کرے تو اس کو ہر قسم کی نعمتیں ملتی ہیں۔ ہمارے ہاں کا قاعدہ یہ ہے کہ ڈھونڈنے والوں کو دینا بھی نئی دیتے ہیں؛ فاطمہؑ ہستی کا ازل سے یہ دستور ہے کہ مستحق ہی کو سب کچھ ملتا ہے، چاہے وہ کوئی ہو اور غیر مستحق کو کبھی کچھ نہیں ملتا۔

عدل ہے فاطمہؑ ہستی کا ازل سے دستور      مسلم آئیں ہو اکافر تو ملے حور و قصور  
تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں      جلوہ طور تو موجود ہے موسیٰ ہی نہیں  
اب اگر مسلمان اپنے آپ کو اپنے اسلاف کا سچا جانشین ثابت کر دیں اور  
اپنے عمل و کردار کا غلغلہ دنیا میں پھر بلند کر دیں تو ان کی محرومی و نا مرادی دور ہو سکتی  
ہے۔ سوائے اس کے قوت و ثروت حاصل کرنے کی اور کوئی تدبیر نہیں۔ مسلمانوں کی  
تاریخ اس قسم کے انقلاب دیکھ چکی اور جمیل چکی ہے۔ اگر اب بھی وہ عمل صلاح کی کوئی  
پرپورے اترنے کی کوشش کریں تو اپنی عظمت رفتہ حاصل کر سکتے ہیں۔ عمل صلاح  
کے لئے ضروری ہے کہ انسان کو اپنے مقاصد پر پورا یقین اور اس کا دل نور ایمان  
سے منور ہو جس سے بڑھ کر کوئی محرک حیات نہیں۔

ولایتِ پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری      یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتہ ایمان کی تفسیر  
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا      نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں



عمل صلاح کی اہلی بنانہ زندگی کے وہ ابدی اور ناقابل تغیر اخلاقی قوانین ہیں جن کی بدولت انسان تزکیہ نفس کرتا اور اپنے باطنی محرکات پر قابو پاتا ہے۔ لیکن تزکیہ ایک مستقل عمل کی حالت ہے۔ یہ سکون آفرینی یا جمود نہیں۔ پھر اس کے ساتھ عمل صلاح کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اعمال الہی اور فطرت کا علم حاصل کیا جائے کہ بغیر اس کے عمل غیر موثر رہے گا۔ قرآن پاک میں انسانی شرف کی بنا حقایق اشیاء کے علم کو ٹھیرایا گیا ہے۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا۔ اور سکھا دئے آدم کو نام (خواص) سب چیزوں کے۔

اس آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ خدا کو یقیناً ان عبادات اور مذہبی رسوم کی ضرورت نہیں جو بے عملی کا سکون پیدا کریں۔ اقبال کے عمل صلاح کے تصور میں تسخیر فطرت شامل ہے۔ انسان اپنے عمل صلاح کے ذریعہ سے حرکت، حرارت، نور اور مادہ کے ممکنات پر قابو پا سکتا اور اپنی قوت بڑھا سکتا ہے۔

تسخیر فطرت کی بدولت انسان حقیقی آزادی کا مزہ چکھ سکتا اور جدت کی صلاحیت کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے شکاف کرتا اور جہاں چار سو پر اپنے بے پناہ عمل کا سک بٹھاتا ہے۔ فرد صوت و رنگ و بو اس کے اشارہ چشم کے منتظر اپنی خدمات پیش کرنے کو تیار رہتے ہیں۔ وہ فطرت کی کھیا اور کوتاہی کو اپنے منشاء کے مطابق دور کر سکتا اور اس کی فزونی کو کم کر سکتا ہے انسانی آزادی اس کے علم کا ہی ایک کرشمہ ہے۔ اس علم سے وہ اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں بجائے اس کے کہ وہ آفاق میں گم ہو خود آفاق اس میں گم ہو جاتا ہے غرض کہ عناصر کی حکمرانی سے بڑھ کر کوئی حکمرانی نہیں۔

خنک روزے کہ گیری این جہاں را      تنگانی سینہ نہ آسماں را  
 دریں دیر کہن آداد باشی      بتاں را بر مراد خود تراشی  
 بجفت بردن جہاں چار سو را      مقام نور و صوت و رنگ بورا  
 فنز و نش کم، کم او بیش کردن      دگرگوں بر مراد خویش کردن  
 فرورفتن چوں پیکان در فمیرش      نداؤں گندم خود باشعیرش  
 شکوہ خسروی ایں است ایں است      ہیں ملک است کہ تو اُم بدیں است

قانون طبیعی کی رو سے عمل صلح کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ  
 موالید و عناصر کو مطیع کیا جائے اور انھیں زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لئے استعمال  
 کیا جائے۔ جماعتیں اس وقت عزت کی زندگی بسر کر سکتی ہیں جبکہ وہ عالم خارجی پر  
 جو ہر قسم کی پوشیدہ قوتوں کا خزانہ ہے، تصرف حاصل کریں۔ یہ تصرف حاصل کر کے  
 ذرائع ہی کسی تمدن کی مخصوص ٹیکنک یا طریق فکر و عمل سے عبارت ہوتے ہیں۔  
 قرآن میں عالم خارجی کی حقیقت اور اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس پر  
 غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔ چنانچہ بار بار فطرت کے مظاہر کا ذکر کیا گیا  
 ہے، جیسے سورج کا نکلنا اور غروب ہونا، سایہ کا بڑھنا اور گھٹنا اور دن رات کا  
 وقوع پذیر ہونا۔ بال جبریلؑ میں اقبال نے

هو الله خلق لكم ما فی الارض جمیعاً وہی ہے جس نے پیدا کیا تھا واسطے جو کچھ زمین  
 سخر لكم ما فی السموات والارض جمیعاً میں ہے۔ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں  
 ہے سب تمہارے تابع فرمان ہے۔

کی اپنے مخصوص شاعرانہ انداز میں تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جب حضرت آدم

جنت سے نکالے گئے تو روحِ ارمنی نے ان کا استقبال کیا اور یقین دلایا کہ میرے سارے پوشیدہ خزانے تیرے تصرف کے لئے ہیں زمانہ تیرے رخِ زیبا کا آئینہ ہے جس میں تو اپنی ادائیں دیکھ سکتا ہے۔ یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ تو اپنی شخصیت کی نشوونما کرے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیاں      یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضا تیں  
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں      تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینہٴ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ      سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے  
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے سائے      ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے  
بہنچیں گے فلک تک تری آہوں کھنکھرائے      تمیر خودی کو اثرِ آہ رسا دیکھ

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے تیریں      آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں  
چمکتے نہیں بخشے ہوئے فردوسِ نظریں      جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں  
اے پیکرِ گل کو ششِ پیہم کی جسزار دیکھ

فطرتِ تسخیر کرنے کے لئے ہے لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب تدبیر و تفکر کی رہبری قبول کی جائے۔ چنانچہ اسلامی حکماء نے استقرائی طریقِ تحقیقِ سلیح خاص طور پر ترقی دی کہ اس کی بدولت انسانی ذہن حقیقتِ اشیاء کی پہیلی کو بوجھ سکتا ہے اور اس سے ایجاد اور تسخیرِ فطرت میں بڑی مدد ملتی ہے۔  
قرآن کا یہ دعویٰ ہے۔

ان الظن لو یخنی من الحق شیئاً      فن تخین حقیقت کی تلاش میں کچھ کام نہیں دیتے  
 حقیقت کی کمنہ کا صرف اس علم سے پتہ چل سکتا ہے جس کی پرورش ایمان  
 ولیقین کے آغوش میں ہوئی ہو مشاہدہ اور حقیقت پسندی آپ کو اسلامی علوم و معارف  
 کے ہر گوشہ میں نظر آئے گی۔ اقبال کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ استقرائی طریق  
 تحقیق کلاسیکی روایات کے بالکل خلاف تھا نہ کہ ان سے مانور کلاسیکی علوم میں کلیات  
 سے جزئیات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ ان کی طباً بعد الطبیعات اور اخلاق کی  
 بنیاد بندھے مکے کلیات پر قائم تھی جن سے صرف منطق کے بل پر جزئیات  
 اخذ کئے جاتے تھے جو تجربہ و مشاہدہ سے بے نیاز ہوتے تھے۔ اسلامی مفکرین  
 نے جزئیات کے تجربہ اور مشاہدہ کو خاص اہمیت دی اور استقرائی منطق کو  
 علم حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ استقرائی منطق اور تجربہ  
 و مشاہدہ انسانی ذہن کو مادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس  
 نظام استدلال سے انسان میں خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے اور وہ اپنے عمل پر  
 بھروسہ کرنا سیکھتا ہے۔ علم کے اس نقطہ نظر کے ساتھ ایمان ولیقین موجود ہو تو  
 نظام تصورات میں صحیح توازن قائم کرنا ممکن ہو سکتا ہے اور فطرت اور زندگی  
 کے واقعات و حوادث کی تعبیر حقائق پر مبنی قرار دی جاسکتی ہے۔ اسلامی حکماء  
 عالم محسوس کے حقائق پر قابو پانے کے لئے مشاہدہ تجربہ اور پیمائش کو بنیادین  
 کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی اور اس طرح جدید سائنس کی بنا ڈالی۔ لیکن  
 لے قرآن پاک میں بار بار ذکر آتا ہے کہ فطرت کا مشاہدہ کرو اور اس طرح حقیقی علم حاصل کرو۔ یہاں  
 صرف چند آیتیں نقل کی جاتی ہیں۔ ان فی السموات والارض ذلک للمؤمنین (بیگز سائنس  
 (بقیہ صفحہ آئندہ)

باوجود اس علمی نقطہ نظر کے انہوں نے مادی زندگی کی مبالغہ امیر قدر و قیمت سے احتراز کیا اور انسان کو فطرت کا تاج بنانے کے بجائے فطرت کا مسخر کرنے والا قرار دیا۔ مادی زندگی ایک بالاتر روحانی زندگی تک پہنچنے کا وسیلہ قرار پائی جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ قوائے نظام عالم کی تسخیر استحکام خودی اور حیات

دقیقہ نہ سمجھو گزشتہ اور زمین میں سوسوں کے لئے نشانیاں ہیں؛ وکم من اية من السموات والارض يترون عليها وهم عنها معرضون (زمین اور آسمان میں قدرت کی کتنی نشانیاں ہیں جن سے وہ یوں ہی منہ پھیر کر گزرتے ہیں)؛ الله الذي رفع السموات بغیر عید متروکھا شرف استوی علی العرش و سخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی (اللہ وہ ہے جس نے آسمانوں کو اونچا بنایا جنہیں تم بغیر ستون کے دیکھتے ہو۔ پھر قائم ہوا عرش پر اور سورج اور چاند کو کام میں لگا دیا۔ ہر ایک مقررہ وقت تک چلتا ہے)؛ وهو الذي مذل الارض وجعل فیہا رواسی وانهارا ومن کل الثمرات جعل فیہا زوجین اثنين یغشی الیل والنهار۔ ان فی ذالک لآیات لعلو یتفکرون۔ و فی الارض قطع متجورات وجنت من اعناب وزرع وغیل صنوائ وغیر صنوائ لیسقی بما و احد ونفضل بعضہا علی بعض فی الاکل ان فی ذالک لآیات لعلو یعقلون۔ (اور وہی ہے جس نے پھیلائی زمین اور رکھے اس میں بوجہ اور ندیاں اور ہر سوے کے اس میں جوڑے رکھے دو دو قسم۔ وہی ڈھانکتا ہے دن پر رات کو۔ اس میں نشانیاں ہیں ان کے واسطے جو فکر کرتے ہیں۔ اور زمین میں مختلف کھیت ہیں ایک دوسرے سے متصل اور باغ ہیں انگور کے اور کھیتیاں ہیں اور کھجوریں ہیں۔ ایک کی جڑ دوسرے سے ملی ہوئی اور بعض بن ملی۔ ان کو پانی بھی ایک ہی دیا جاتا ہے اور ہم ان سروں میں بڑھا دیتے ہیں ایک کو ایک سے۔ ان چیزوں میں نشانیاں ہیں ان کے لئے جو غور کرتے ہیں)؛ هو الذي

طبیعی کی توسیع کے لئے ضروری ہے۔ اقبال نے ”رموزِ بنیادی“ میں فطرت کو اربابِ نظر کا نمونہ تعلیم قرار دیا ہے جس کے ذریعہ انسان کی پرکاری اور ذوقِ فنی کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی صبح کے تقاضے جس قدر شدید ہوں گے فطرت اسی ماہیت سے اپنے راز ہائے سرسبز اس پر منکشف کرے گی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یریکم البرق خوفاً وطمعاً وینشئ السحاب انفعال (وہی ہے تم کو دکھاتا ہے بجلی ڈر اور امید کے لئے اور اٹھاتا ہے بھاری بادلوں کو)؛ العیر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعلہ ما کنتا نثر جعلنا۔ الشمس علیہ دلیلا وہ شر قبضنہ الینا بقضنا لیسیرا وہ الذی جعل لکم الیل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشورا وہو الذی ارسل الریح بشرأ بین یدی رحمة وانزلنا من السماء ماء طهوراً الخی بہ بلد ؤامیناً ونسقیہ مما خلقنا انعاماً وانا مسمی کثیرا (تو نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کیسے راز کیا اس نے سایہ کو اور اگر چاہتا تو اس کو ٹھیرا رکھتا۔ پھر ہم نے مقرر کیا سورج کو اس کا راستہ بتانے والا۔ پھر کھینچ لیا اس کو اپنی طرف صبح صبح سمیٹ کر۔ اور وہی ہے جس نے بنا دیا تمہارے واسطے رات کو اور صفا اور تیند کو آرام دہ دن کو بنا دیا اٹھ نکلنے کے لئے اور وہی ہے جس نے چلائیں ہو ایں خوش خبری لانے والیاں اس کی رحمت سے آگے اور اتارا ہم نے آسمان سے پانی پاکی حاصل کرنے کا کہ زندہ کریں اس سے مرے ہوئے دیں کو اور پلائیں اس کو اپنے پیدا کئے ہوئے بہت سے چوپایوں اور انسانوں کو)؛ ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنهار والظلمة التي تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل الیہ من السماء من ماء فاحیا بہ الارض بعد موتها وبث فیہا من کل دابة وفقر الریح والسحاب المسخر بین السماء والارض لایب لغو یعقلون (بیشک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلے تہنہ میں اور کشتیوں میں جو دریائیں کے ملحق ہیں لوگوں کے)

(بقیہ صفحہ آئندہ)

چوں نہال از خاکِ این گلزارِ خنجر  
 ہستی حاضر کند تفسیرِ غیب  
 دل بنائب بند و با حاضر تیز  
 می شود دیباچہٗ تسخیرِ غیب  
 ماسوا از بہر تسخیر است دلبس  
 سینہٗ او عرفت تیر است دلبس  
 ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد  
 عالمے از ذرہٗ تعمیر کرد  
 کوہ و صحرا دشت و دریا بجزوہ  
 تخیلہٗ تعلیم اربابِ نظر  
 خیزوہ اکن ویدہٗ مخمور را  
 ددلِ مخواںِ این عالمِ مجبور را  
 فائش تو یسوع ذاتِ مسلم است  
 امتحانِ ممکناتِ مسلم است  
 می زند شمشیر و درانِ بخت  
 تا بہ مینی ہست خونِ اندرِ منت  
 گیر اورا تانہٗ او گیر و ترا  
 ہچو مے اندر بسو گیر و ترا  
 تاز تسخیرِ قوائےٗ این نظام  
 ذوفن و نہائے تو گرد و تمام  
 نائبِ حق در جہاں آدم شود  
 بر عناصرِ حکم او محکم شود  
 اقبال نے ”اسلامی الہیات کی جدید تشکیل“ میں یہ بتایا ہے کہ جدید سائنس  
 کی بناء اس وقت پڑی جب اسلامی حکمائے استقرائی طریق تحقیق کے مطابق کائنات  
 فطرت اور انسانی تاریخ کی تفسیر شروع کی۔ انھوں نے اپنے مخصوص طریق فکر و  
 (بقیہ نوٹ گذشتہ) کام کی چیزیں اور بانی میں جس کو آثارِ آسمانی سے پھر زندہ کیا اس سے  
 زمین کو اس کے مرجانے کے بعد اور اس میں سب قسم کے جانور پھیلانے اور ہواؤں کے بدلنے میں  
 اور بادل میں جو کہ اس کے حکم کا تابع ہوا ہے زمین اور آسمان کے بیچ میں۔ بے شک ان سب میں  
 عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں؛ ہوالذی جعل الشمس حنیاء والقمر نوراً وقدرہ منازل  
 لتعلموا عدد السنین والحساب ما خلق اللہ ذلک الا بالحق فی فصل الاذیت لقوم  
 (بقیہ نوٹ پچھلے)

عمل کے مطابق افلاطونی نظام تصورات کو چھوڑ کر حقائق اشیاء کی کنہ تک پہنچتے اور ان پر تصرف حاصل کرنے کی سعی و جہد کی ان کا طریق استدلال یہ تھا کہ وہ معلوم سے غیر معلوم کو دریافت کرتے اور حوادث کا مشاہدہ کر کے ان کے اسباب کا کھوج لگاتے تھے۔ وہ صرف ان قضایا کو قابل قبول سمجھتے تھے جنہیں تجربہ نے درست ثابت کر دیا۔ اسلامی مفکرین کے اسی انداز فکر سے اہل یورپ متاثر ہوئے۔ اندلس کی جامعات کے ذریعہ اسلامی علوم یورپ میں پھیلے اور اہل یورپ کی خوابیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں مدد و معاون ہوئے۔ اقبال ایک حد تک یورپ کی جدید تہذیب کو اسلامی تہذیب کا مکملہ سمجھتا ہے۔ اس تہذیب نے اس وقت جنم لیا جب کہ مسیحی یورپ اپنے منکلوں اور کلیسائی رہبر کے بتائے ہوئے استعراجی طریق تحقیق کو ترک کر کے جو کلاسیکی اصول سے مأخوذ تھا، علم اور زندگی کا نیا نقطہ نظر اختیار کیا۔ بعد میں اسی کی بدولت بڑے بڑے اکتشافات اور ایجادیں ہوئیں جن سے مغربی دنیا میں زبردست ذہنی انقلاب پیدا ہوا اور جدید تمدن و تہذیب کی داغ بیل پڑی۔

اقبال اہل یورپ کی زندگی کے حرکتی عنصر اور ان کی سائنٹفک ایجادات کو

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یحقلونہ (وہی ہے جس نے بنایا سورج کو چکدار اور چاند کو پر نور اور مقرر کیس اس کی منزلیں تاکہ تم پہچان گنتی برسوں کی اور حساب یہ سب کچھ اللہ نے یوں ہی نہیں بنایا مگر تیرے ظاہر کرتا ہے نشانیاں ان لوگوں کے لئے جو سمجھ رکھتے ہیں)؛ ان فی اختلاف الیل والنہار وما خلق اللہ فی السموات والارض لفتیت لعموم یقونہ (امتہ دن اور رات کے بدلنے میں اللہ جو کچھ پیدا کیا ہے اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو ڈرتے ہیں)؛



جو تخیر عالم کی صاف من ہیں بہ نظر استحسان دیکھتا ہے لیکن وہ ان کے تمدن کے ظہری طمطراق اور چمک دمک کو مذموم خیال کرتا ہے جو حدود اعتدال سے متجاوز ہو گیا ہے۔ دراصل انسان کی سب سے بڑی نامرادی پھی رہی ہے کہ وہ بڑی شکل سے اپنے فکر و عمل کے صحیح حدود متعین کر سکتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خاص طور پر پیش آتی ہے جبکہ عقل کو وجدان کی صحیح رہبری نصیب نہ ہو۔ بغیر اس کے زندگی کا توازن ممکن نہیں عقل کے مقدر میں غلو معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے۔

قَالَ خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَتَالَهُ  
اقْبَلْ مَا قَبْلَ وَقَالَ لَهُ اِدْبِرْ  
فَادْبِرْ وَقَالَ هَذَا كِتَابَانِ مِنْ  
رَبِّ الْعَالَمِينَ

آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کر کے فرمایا کہ آگے کو ہو جاؤ آگے کو ہنگامی پھر پیچھے ہونے کو فرمایا تو وہ پیچھے کو ہنگامی پھر آپ نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں مقدر ہیں

جدید مغربی تمدن میں مادی زندگی کی قدر و قیمت میں جو غلو برتا جا رہا ہے اس کو اقبال اسلامی روح کے مافی سمجھتا ہے جو عدل و اعتدال کے دامن کو کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑتی۔ اسلام نے ”کلید دین“ سے ”در دنیا“ کو کھولنے کی کوشش کی اس لئے وہ انسانی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی قائم کر سکا (ربنا ایتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة) لیکن اس کے برخلاف یورپ نے اپنے تئیں مادی زندگی کی لذتوں میں ایسا مہلک کر لیا کہ وہ بجائے خود مقصود بن گئیں۔ اقبال کو اہل یورپ سے شکایت ہے کہ انہوں نے ذہنی تربیت کے ساتھ دل کی تربیت کی طرف توجہ نہ کی

ظاہر پر نظر ایسی جی کہ باطن نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ تہذیب فسرگی مادی  
 آسائشوں پر ایسی فریفتہ ہوئی کہ روحانی زندگی کے تقاضے پس پشت  
 ڈال دئے گئے۔ اقبال یورپ کی انتہائی عقلیت کو تاریخ کی تخلیقی رو کا مخالف  
 سمجھتا ہے اور اس کا عقیدہ ہے کہ خالص مادیت کی بنیادوں پر کسی تہذیب  
 کو استحکام نصیب نہیں ہو سکتا۔ وہ مغربی تہذیب پر اس طرح تنقید کرتا ہے  
 یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے      حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیاں ہے یہ ظلمات  
 یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ حکومت      پیٹے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات  
 بیکار می و عریانی و میخواری و افلاس      کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات  
 وہ قوم کہ فیضانِ مساوی سے ہو محروم      حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارا  
 اقبال مشرق و مغرب کی زندگی کا مرئشاس تھا۔ وہ استعارہ کی  
 زباں میں کہتا ہے کہ میں نے مشرق اور مغرب کے میخانوں کی سیر کی ہے  
 اور ان کے طور طریقوں اور رنگ و ڈھنگ سے بخوبی واقف ہوں۔ مشرق میں  
 اُن محرکات حیات کی کمی ہے جو انسانی قافلہ کو کشاں کشاں آگے کی طرف  
 بڑھالے جائیں اور مغرب میں محرکات حیات تو موجود ہیں لیکن بے مقصدی  
 کے باعث منزل کا پتہ نہیں۔ مشرق میں ساقی نہیں اور مغرب کی صہبا بے مزہ  
 ہے۔ جب تک ساقی کی حوصلہ منیاں اور ذوق صہبا ایک جگہ جمع نہ ہو جائیں  
 اس وقت تک میخانہ حیات آباد و سرسبز نہیں ہو سکتا۔ مشرق اور مغرب کی  
 موجودہ ذہنیت کا نقشہ وہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے۔

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے

یہاں ساتی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا  
 بابا لب شیشہ تہذیب حاضر ہے مئے لاسے  
 مگر ساتی کے ہاتھوں میں نہیں پیسمانہ الا  
 اقبال کو یہ حقیقت تسلیم کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اہل یورپ  
 کے پاس چشم نگراں تو ہے لیکن ان کی بڑی محرومی یہ ہے کہ وہ دل بیدار سے  
 بیگانہ ہیں۔

دل بیدار نہ اوند بہ دانائے فرنگ  
 این قدر ہست کہ چشم نگرانے دارد  
 غرض کہ اقبال کو مغربی تہذیب سے یہی شکایت ہے کہ وہ اس باطنی  
 سرچشمہ کو صاف نہیں کرتی جس سے انسانی اعمال و افکار پھوٹتے ہیں اور صرف  
 خارجی اور ظاہری فلاح و بہبود تک اپنی نظر کو محدود رکھتی ہے۔ اگر تہذیب  
 فرنگی نے اخلاقی اقدار کو پامال نہ کیا ہوتا تو وہ حقیقت میں اسلامی تہذیب کا  
 کٹملہ ہوتی اس لئے کہ اس کی بدولت انسانی قوت ارادی کی کار فرمائیاں  
 اور اس کی تسخیر حوالی کی صلاحیتیں قدیم تہذیبوں کی نسبت ہزار ہا گنی زیادہ  
 ہیں۔ لیکن اس قوت تسخیر کے ساتھ قلب سلیم نہیں جو اخلاقی اثبات اور روحانی  
 نشوونما کا ضامن ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ  
 اس نے کلاسیکی سکون آفرینی کے نظریہ کی جگہ حرکت اور حرارت کے اصول کو  
 زندگی کا رہبر بنایا۔ استقرائی طریق فکر کی بدولت عوامی فطرت اور تاریخ

انسانی کا صحیح علم ممکن ہوا اور عالم محسوس کی تسخیر کے ساتھ ساتھ معنوی زندگی کے تعاضے نظر انداز نہیں کئے گئے۔ اسلامی حکماء نے کلاسیکی منطق کے اصول کی تردید کی۔ نظام امام ابن تیمیہ اور ابن حزم نے علم کا مافذ احساس و شعور کو قرار دیا اور استقرار کو استدلال کا قابل اعتماد طریقہ تسلیم کیا۔ اسی طرح البیرونی اور الکندی نے بھی مشاہدہ و استقرار کے ساتھ تجربی طریق تحقیق پر بہت زور دیا۔ باحظ اور ابن مسکویہ نے بنیاتی اور حیوانی زندگی کے مشاہدہ سے اصول ارتقاء کے طرف سب سے پہلے اشارے کئے اور استقرائی طریق سے اپنے نتائج اخذ کئے اور ابن خلدون نے انسانی تاریخ میں استقرائی طریق تحقیق کو سب سے پہلے استعمال کیا اور جو نتائج اخذ کئے وہ فلسفہ تمدن کے لئے بالکل ایک نئی چیز تھے اور اس ضمن میں جو کچھ اس نے کہا اس کی نسبت اس سے پیشتر کلاسیکی مفکروں میں سے کسی نے اشارہ تک نہیں کیا تھا۔ اس نے تاریخ عالم کو مسلسل اجتماعی حرکت و ارتقاء سے تعبیر کیا اور تغیر کو اس تخلیقی تحریک کا سبب قرار دیا جس میں انسانی اختیار کی کار فرمائی موجود رہتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ علم حساب کے بجائے علم جبر و مقابلہ کی طرف اسلامی حکماء نے جو خاص توجہ کی اس کی وجہ بھی کائنات کا وہ مخصوص نقطہ نظر تھا جو اسلامی تہذیب و تصورات میں مضمر تھا۔ ان کے نزدیک کائنات کا تصور بندھا ہوا اور معین نہ تھا بلکہ وہ متواتر ہونے کے عمل سے عبارت تھا۔ اس خیال کی کوئی اصلیت نہیں کہ تجربی طریق تحقیق کو سب سے پہلے اہل یورپ نے دریافت کیا۔ اسلامی حکماء میں ابن حزم اور ابن

الہیثم نے تجربی طریقے پر بہت پہلے اپنی کتابیں شائع کر دی تھیں اور اندلس کی جامعات کے توسط سے ان کی جتنی مغربی اہل فکر کی کانوں تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اس کے علمبردار راجر بیکن نے اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے استفادہ کیا۔ اسلامی علماء نے مشاہدہ، تجربہ اور پیمائش کو ظن و تخمین پر جو ترجیح

ملے ایک یسائی مورخ زلف طرابلسی نے اپنی کتاب مباحثہ الطب فی تصدات العرب میں اس مسلمان عالم کا نام بھی بتایا ہے جس کی کتابوں سے راجر بیکن نے استفادہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے: ”وہ دروہر بیکن الاشہار فان ما حصلہ من المعاد فی الکیمیاء والفلسفۃ والریاضیات اعما استحصلہ من کتبہم وقد اقیس من اقوال الحسن رعلہ الحاذن الاندلسی“۔ اور دروہر بیکن مشہور کہ جو کچھ علم کیما و فلسفہ اور ریاضیات میں حاصل ہوا وہ انھیں (عربوں) کی کتابوں سے حاصل ہوا اور اس نے حسن کے اقوال سے اقتباس کیا ہے (شاید یہ حسن الحاذن اندلسی ہیں)۔

ڈاکٹر گسٹاؤ بوس اپنی کتاب ”تمدن عرب“ میں اس مسئلہ کی نسبت یوں رقم طراز ہے:-

عربوں کے اندلس میں دسویں صدی میں ہونے کی بدولت یورپ کے ایک گروہ میں علوم و ادب کا وہ چرچا باقی رہا جو ہر جگہ یہاں تک کہ قسطنطنیہ میں بھی متروک ہو گیا تھا۔ اس زمانے میں یجزعری سسٹریس اندلس کے اور کوئی مقام نہ تھا جہاں علوم کا تحصیل کرنا ممکن ہو اور یہیں وہ خاص اور محدود اشخاص جن کو علم کا شوق تھا تحصیل کے لئے آتے تھے۔ ایک اختلافی روایت کی رو سے جس کا غلط ہونا اب تک ثابت نہیں ہوا ہے اگر برت نے جو سلسلہ عربین سوسٹرودم کے نام سے پوپ بن گیا ہیں علم حاصل کیا تھا۔ جس وقت اس نے اپنے علم کو یورپ میں اشاعت دینا چاہا تو وہ اہل یورپ کو اس قدر غلاف و غطرت معلوم ہوا کہ انہوں نے اس پر شیطان کے مسلط ہونے کا الزام لگایا۔ پندرہویں صدی تک کسی ایسے مصنف کا حوالہ نہ دیا جاتا تھا جس نے محض عربوں سے نقل نہ کیا ہو۔ راجر بیکن، پسیا کیونارڈ وائل و کافو (بقیہ صفحہ آئندہ)

وہ یونانی اثر کے تحت نہ تھی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت کر کے جب کہ انہوں نے یونانی افراط کی اُن تہوں کو اپنے فکر و عمل پر سے ایک ایک کر کے ہٹا دیا جو کچھ عرصہ سے جم گئی تھیں اور اصلی اسلامی تعلیم کی طرف وہ رجوع ہوئے۔ یونانی اثر سے مسلمانوں کے عملی نقطہ نظر کو بڑا سخت نقصان پہنچا تھا لیکن بہت جلد وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور جدید سائنس کی بنا ڈالی۔

### سورہ رحمن کی آیت شریفہ

يٰۤاَيُّهَا الْاِنْسَانُ اِنۡ اسْتَطَعْتَ  
اَنْ تَمْنَحَ وَاَمۡنَ اِقْطَاعَ السَّمَوٰتِ  
وَالْاَرْضِ فَاَنْفَعْ وَاِلَّا تَمْنَحْ  
فَاِنَّكَ كَافٍ بِنَفْسِكَ

لے اسلامی اہلیات کی جدید تنقید - ص ۱۲۷

(بقیہ نوٹ منقولہ) ریاضی، سائنس، ابرٹ بزرگ، فلسفہ کا انفاض، ہم یہ سب یا تو عربوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصنیفات کے نقل کرنے والے۔ روسیو، میناں لکھتے ہیں کہ ابرٹ بزرگ نے جو کچھ پایا ابن سینا سے پایا اور سینٹ ٹامس کو اس کا سارا فلسفہ ابن رشد سے ملا، ابن ہی عربوں کی ترجمہ کی ہوئی کتابوں پر مبنی ہیں۔ علمی کتابوں پر پانچ چھ صدی تک یورپ کے کل دارالعلوم کی تعلیم کا دار و مدار رہا۔ بعض علوم میں مثلاً طب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربوں کا تسلط خود ہمارے زمانہ تک رہا ہے کیونکہ صدی گزشتہ سے اخیر تک فرانس میں ابن سینا کی تصنیفات پر شروع لکھی جاتی تھیں۔ ص ۱۵۷

اسی کتاب میں دوسری جگہ روسیو لکھتے ہیں: عربوں کا طریقہ تحقیق تجربہ و مشاہدہ تھا۔

برخلاف اس کے زمانہ متوسط کے یورپ کا طریقہ اساتذہ کے کلام کو چھنا اور ان ہی کی مدیوں کو بار بار بیان کرنا تھا۔ (بقیہ نوٹ منقولہ)

کی اقبال نے یہ تفسیر کی ہے کہ صرف علم کے ذریعہ انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جاسکتا ہے اور اس پر تصرف حاصل کر سکتا ہے۔ کائنات محدود اشیاء کے مجموعہ کی حیثیت سے بظاہر ظاہر میں ایک ملحدہ وجود کے طور پر معلوم ہوتی ہے جو زمانہ کے الگ الگ لمحوں کے سلسلہ سے بے تعلق ہے۔ جس کے لئے زمانہ کچھ بھی نہیں اور جس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن کائنات کا یہ تصور ذہن کی کسی طرف رہبری نہیں کرتا۔ محسوس زماں و مکان کی تحدید سے ذہن ہچکچاتا ہے۔ محدود ہونا مثل ایک سنگ راہ کے ہے جو ذہن کی حرکت کی راہ میں واقع ہو۔ اس سنگ راہ کے پرے جانا ذہن کے لئے ضروری ہے تاکہ وہ محسوس مکان کے خلائے محض اور مسلسل زمانہ پر تصرف پائے۔ یہ تصرف جو علم کے ذریعہ ممکن ہے حفظ حیات اور تقویم خودی کا ضامن ہو تا ہے۔

علم را سامان حفظ زندگی است

علم از اسباب تقویم خودی است

لحہ اسلامی الہیات کی جدید تفصیل۔ ص ۱۲۵

و بقید نوٹ مسئلہ گزشتہ) ان دونوں میں بہت ہی اصولی فرق ہے اور نہ اس فرق کو مد نظر رکھے ہوئے ہم عربوں کی علمی تحقیقات کی پوری تدبیریں کر سکتے۔ عربوں ہی نے علمی تحقیقات میں تجربہ کو داخل کیا اور ایک زمانہ دراز تک صرف عرب ہی تھے جو اس طریقہ کی تدبیر جانتے تھے تجربی طریقہ نے ان کی تحقیقات میں صحت اور جدت پیدا کر دی تھی جو ان اشخاص کی تحقیقات میں نہیں پائی جاتی جو حوادث کو کتابوں ہی میں دیکھتے ہیں۔۔۔ تجربہ اور مشاہدہ کو اقوال اساتذہ کی روشنی کے مقابلہ میں تحقیقات علمی کے اصول قرار دینا غلط ہے لیکن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس وقت تعلیم کر لینا چاہئے کہ اس کے موجد عرب تھے (ص ۲۴ و ۲۵)۔

جاوید نامہ" میں روح رومیؒ اقبال کو "قوسِ سلطان کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسان اپنے علم کی قوت سے جہاں چار سو پر متصرف ہو سکتا ہے۔ اور خود اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو ظاہر کر سکتا ہے۔ انسان جب شکم مادر سے پیدا ہوتا ہے تو مجبوراً پیدا ہوتا ہے لیکن جب وہ مادی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے تو اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ علم کی قوت ہی سے جسم انسانی میں جان بیدار پیدا ہوتی ہے جو عالم کائنات کو لرزہ بر اندام کر دیتی ہے۔

می تو اں افلاک ازاہم شکست  
شود از دامن خود گرد حیات  
خویش را بینی از داور از خویش  
ورنہ چون مورو بلخ در گل بمیر  
آمدی اندر جہاں چار سوے  
بندہ از خود کشادن می تو ان  
داند آن مروے کہ اوصا جہل است  
لرزه بافتد درین دیر کہن  
یونانیوں نے عالم محسوس کے تناسب کے آگے نظر نہیں دوڑائی جو

عالم اعیان کے بندھے ٹکے منوں کا پابند تھا اور جس میں انسان کی مجال نہیں کہ تصرف کر سکے۔ علم ہندسہ میں انہوں نے قیاسی استدلال اور بدیہی مقدارت کے آگے قدم نہیں رکھا اور نہ انہوں نے تجربہ و مشاہدہ کی اہمیت محسوس کی۔ دراصل انہوں نے استقرائی طریق تحقیق سے اسی لئے چشم پوشی کی کہ اس کے لئے مشاہدہ



و تجربہ ضروری تھا اور سلسلہ اسباب کا کھوج لگانا پڑتا تھا۔ اس کے برخلاف اسلامی تصور حرکت ذہنی کے فدیہ لامحدود کا متلاشی رہا۔ طوسی اور البیرونی نے یونانی سکونی ریاضی کے اصول موضوعہ میں انقلاب پیدا کیا اور کائنات کی سکونی تعبیر پرکاری ضرب لگائی اور عالم طبیعی کا نیا نقطہ نظر پیش کیا۔ اس نئے نقطہ نظر کی بدولت جدید سائنس کی بنیادیں مضبوط ہوئیں، علم حقایق الاشیاء کے نئے دور کا آغاز ہوا اور قدیم علوم کی بنیادیں ہل گئیں۔ اس نئے دور کی یہ خصوصیت ہے کہ تجربہ و تحلیل کی بدولت عالم طبیعی کی تسخیر عمل میں آئی اور انسان نے اپنے علم داراؤں سے کائنات پر تصرف حاصل کیا۔ اب کائنات فطرت انسان کو اس طرح دعوت عمل دیتی ہے اور پکار پکار کے کہتی ہے کہ 'آ' میں تیرے لئے ہوں۔ میرے سینہ میں جو اسرار پوشیدہ ہیں وہ سب تیرے اشارہ ابرو کے منظر ہیں کہ آشکارا ہوں۔ آ۔ انھیں آشکارا کر۔

دست رنگیں کن زخون کو ہمار	جوئے آب گوہر از دریا برآر
صد جہاں در یک نضاب پوشیدہ	مہر از درہ ہا پوشیدہ اند
از شعاعش دیدہ کن نا دیدہ را	وانا اسرار نا فہمیدہ را
تابش از خورشید عالم تاب گیر	برق طاق افزوز از سیلاب گیر
ثابت و سیارہ گردوں وطن	آن خداوندان اقوام کہن
این ہمہ لے خواہد آغوش تو آمد	پیش خیز و حلقہ در گوش تو آمد

۱۷ اسلامی اہلیات کی جدید تشکیل - صفحہ ۱۷

جستجو را محکم از تدبیر کن	انفس و آفاق را تسخیر کن
چشم خود بکشا و در اشیاء مگر	نشہ زیر پرودہ صہبائے مگر
صورت ہستی ز معنی سادہ نیست	ایں کہن ساز از ذوالفادہ نیست
برق آہنگ است ہشیارش ز نند	خویش را چون نغمہ بر تارش ز نند
آنکہ بر اشیاء کند انداخت است	مرکب از برق و حرارت ساخت
ہمراست پے بہ منزل بردہ اند	لیلیٰ معنی ز محل بردہ اند
علم اسما و اعتبار آدم است	حکمت اشیاء حصار آدم است

گذشتہ تین چار سو سال میں جب کہ اسلامی دنیا جو دیں مبتلا تھی یورپ  
برابر فکری ترقی کرتا رہا اور اپنی ایجاد و تسخیر کے کائنات ہستی کے گوشہ گوشہ پر  
اپنا سک بٹھا لیا۔ سائنس شعوری یا غیر شعوری طور پر اس شخص یا جماعت کو قوت  
عطا کرتی ہے جو اس کے قوانین پر قابو رکھتا ہے۔ اہل مغرب کا غلبہ و استیلاء  
محض اتفاقی نہیں ہے بلکہ اس کی تہ میں وہی بنیادی اسباب کار فرما ہیں جن کی  
بدولت دوسرے تمدنوں کو دنیا میں فضیلت حاصل ہوئی۔ چونکہ جدید یورپی تہذیب  
بڑی حد تک اس پیغام کی تکمیل ہے جو اسلام نے دیا تھا اس لئے اقبال اس میں  
کوئی ہرج نہیں سمجھتا کہ عالم اسلامی اس وقت تیزی سے یورپ کی طرف جھک  
رہا ہے۔ اس وقت وہ جس سرچشمہ سے سیراب ہونا چاہتا ہے وہ حقیقت میں وہی  
ہے جو خود اس کے قلب و ذہن سے ابلا تھا اور جس نے انسانیت کے بڑے حصے  
ایک زمانے میں آبیاری کی تھی۔ جدید تمدن کے طریق فکر و عمل (ٹکنیک) کی  
نسبت وہ صاف صاف کہتا ہے کہ۔

”اس تحریک میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشو و نما سے عبارت ہے۔ ہمیں خوف ہے تو یہ ہے کہ کہیں یورپین تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہماری اس تحریک کو روک نہ دے اور ہم اس کی روبرو بین تہذیب کی حقیقی اندرونی روح تک نہ پہنچ پائیں۔“

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا یورپین تہذیب کی اصلی روح ایجاد و تسخیر اور اثبات خودی میں مضمر ہے جس کی بدولت انسان کو کائنات میں ایسے تصرفات حاصل ہوئے جو پہلے کبھی نہ ہوئے تھے اور یہ سب کچھ کرشمہ ہے استغرافیہ تحقیق کا جس نے آدمی کو ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ تک پہنچایا۔ ان تجربوں پر جو تجرید مبنی تھی اس کی بدولت انسان میں یہ قابلیت پیدا ہوئی کہ وہ ذہنی طور پر اپنے تئیں مرکوز کر کے آگے کی طرف زقند لگائے اور فطرت کو اپنے قوانین کی گرفت میں لے آئے۔ مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ تصرف و ایجاد کی بے پناہ قوتیں سوتے سے جاگ اٹھیں اور انھوں نے ایک ایک کر کے ان سب رکاوٹوں کو دور کر دیا جو انسان کے لئے سنگ راہ تھیں اور جن کی وجہ سے اشیاء کے تعلقات میں عدم آہنگی پیدا ہوتی تھی۔ لیکن جدید یورپین تہذیب کی بڑی کوتاہی یہ ہے جسے بعض مغربی اہل فکر بھی تسلیم کرتے ہیں کہ روحانی اور اخلاقی اقدار کی پامالی کے باعث اس کا توازن بگڑ گیا اور اس کو اس بات کا احساس باقی نہ رہا کہ آخر عمل کی یہ ساری مجنونا نہنگ و دوکس لئے

ہے؟ کیا یہ مقصود بالذات ہے؟ یا اس سے انسانی زندگی کی بہتری میں مدد لی جائے۔ بہتری صرف مادی نہیں ہوتی بلکہ مادی کے ساتھ اخلاقی اور روحانی بھی ہوتی ہے۔ جب تک انسانوں کے اخلاق بلند نہ ہوں اس وقت تک باوجود مادی مرفہ بحالی کے ان کی زندگی پست رہے گی۔ ویسی ہی پست اور بے مدعا جیسے حیوانوں کی زندگی۔ کیونکہ اگر علم محبت و عقیدت سے عاری ہو اور اس کا مطمح نظر انسانی خدمت کا جذبہ نہ ہو تو وہ بجائے نعمت کے لعنت بن سکتا ہے۔ جیسا کہ مولانا روم نے فرمایا ہے۔

علم را بر تن زنی مارے بود      علم را بر دل زنی یارے بود  
یہ سچ ہے کہ جدید سائنس نے آدمی کو فطرت کی غلامی سے بڑی حد تک آزاد کرایا لیکن وہ اس کو خود اس کے نفس کی غلامی سے آزاد نہ کر سکی جو بڑی ہی بری غلامی ہے اس لئے کہ اس کی ساری نامرادیوں کی بنا ہی ہے۔ اور یہ بات سائنس کے بس کی ہے بھی نہیں۔ سائنس کا مقصد یہ نہیں کہ حقیقت کی باطنی کیفیت ہم پر منکشف کرے۔ وہ تجزیہ و تحلیل سے یہ بتاتی ہے کہ اشیا باہم کس طرح مربوط ہیں۔ حقیقت کا مکمل علم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک کہ حسی تجربہ اور استقرائی طریق کار کے ساتھ وجدان کی رہبری شامل نہ ہو۔ سائنس تک علم میں آپ کو اخلاقی اقدار نہیں ملیں گی۔ ان کے لئے مذہب و عقیدہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جن کے بغیر زندگی بے معنی رہتی ہے۔ اور جب تک علم اور عقیدہ کا امتزاج نہ ہو صلح تمدن نہیں پیدا ہو سکتا۔ جڈ تمدن کی بنا اس میں ہے کہ وہ خارجی عالم کی تسخیر کے علاوہ باطن کی دنیا کا بھی رمز شناس بنے۔

ہی وحدت سے ہے اندیشہ و عز کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے  
 ہم نے اب تک اقبال کے فلسفہ تمدن کا جو تجزیہ پیش کیا اس میں  
 نظری اصول سے بحث تھی۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ اگر ان نظری اصول کو  
 اداروں کا عملی جامہ پہنایا جائے تو تمدن کی کیا شکل پیدا ہوگی۔ دراصل ہر  
 تمدن کا ایک مخصوص طریق فکر و عمل (مکینک) ہوتا ہے جو اس کے سیاسی  
 معاشی اور صنعتی اداروں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال  
 کے اصول تمدن کس نوعیت کے اداروں کے حریف ہو سکتے ہیں۔

(۲)

مملکت اور تمدن | انسان کی اجتماعی زندگی کا تین شعبوں کے تحت مکمل تجربہ  
 کر سکتے ہیں (۱) نظام حکومت (۲) نظام معیشت اور (۳) تبدیلی منزل یا نظام ملی  
 تمدن انسان کسی نہ کسی نظام حکومت کے تحت زندگی بسر کرتا ہے  
 ضرور ہے کہ اس کا دنیا کی کسی نہ کسی مملکت سے تعلق ہو۔ مملکت کے ذریعہ ہماری  
 زندگی کی ایک اہم اور فوری ضرورت پوری ہوتی ہے۔ اگر مملکت نہ ہو تو ہماری  
 حقوق و فرائض کی دنیا افراتفری میں مبتلا ہو جائے۔ جدید سیاسی تصورات  
 کے مطابق مملکت انسانوں کی ایک ایسی جماعت سے عبارت ہے جو کسی  
 معین علاقہ میں قانونی اغراض کی تکمیل کے لئے منظم ہو اور جس میں حاکم و محکوم  
 کا قطعی عائد پایا جاتا ہو۔ مملکت کا خارجی ماوی پہلو یہ ہے کہ وہ دنیا کے  
 کسی نہ کسی مخصوص گوشہ یا رقبہ میں ہوتی ہے کہ بغیر اس کے ہم اس کا تصور  
 ہی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ایک ایسی جماعت جو منظم ہو لیکن کسی مخصوص خطہ پر

یجھا آباد نہو جدید سیاسی اصطلاح کے مطابق مملکت نہیں کہی جاسکتی۔ مثلاً یہودی لوگ باوجود اپنی عالمگیر تنظیم کے مملکت سے تعبیر نہیں کئے جاسکتے اس واسطے کہ وہ دنیا کے مختلف گوشوں میں منتشر ہیں۔

قیام مملکت کے لئے ظاہر ہے کہ انسانوں کی یجھا آبادی لازمی چیز ہے اور اس میں نظم و حدت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ مملکت افراد کو اپنے ضبط و نظم کا پابند کرتی ہے لیکن وہ خود کسی دوسرے مقتدر کی تابع فرمان نہیں ہوتی۔ ہر مملکت کے لئے خارجی سیاسی اثرات سے کامل طور پر آزاد ہونا ضروری ہے۔ اگر وہ کسی دوسری مملکت کے ارادہ کی پابند ہو گئی تو اس پر اصطلاحاً لفظ مملکت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ مملکت اپنے منشاء کو مؤثر بنانے کے لئے اپنا در و بست جن افراد کے سپرد کرتی ہے وہ حکومت (گورنمنٹ) کہلاتے ہیں۔ حکومت کا فرض ہے کہ وہ مملکت کے ارادہ اور مرضی کو عملی جامہ پہنائے۔ حکومتوں میں آئے دن تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں لیکن مملکت اس وقت تک قائم و برقرار رہتی ہے جب تک کہ خارجی اثر یا اندرونی انتشار سے اس کی وحدت کو صدمہ نہ پہونچے اور اس کے تسلسل میں رخنہ نہ پڑے۔

جدید مملکت کی خصوصیات یہ ہیں۔ (۱) مذہب و اخلاق سے بے تعلق (۲) ہمہ گیر ہونا اور (۳) وطنیت کے تصور سے تقویت حاصل کرنا۔ اب ہم ان تینوں خصوصیات کے متعلق اقبال کے خیالات پریش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ اقبال کے تمام تر خیالات کا سرچشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ انسانی تمدن کے کسی شعبہ کے متعلق جب کبھی اظہارِ خیال

کرتا ہے تو اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی اسلامی اصول ہوتا ہے جس کی کسوٹی پر وہ جدید تمدن کے اداروں کو پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

جدید مملکت کا دعویٰ ہے کہ وہ مذہب کے معاملہ میں بالکل غیر جانبدار ہے۔ اس کو اس امر سے بحث نہیں کہ اس کے ارکان کا مذہب کیا ہے وہ کس کی عبادت کرتے ہیں اور کیوں؟ مملکت کے افراد کا ہم مذہب ہونا بھی کچھ ضروری نہیں۔ جب تک لوگ اپنی شہری ذمہ داریوں سے کما حقہ عہدہ رابر ہوں مملکت ان سے یہ نہیں دریافت کرتی کہ تم کس خاص مذہب یا نظام اخلاق کی پیروی کرتے ہو؟ جدید مملکت نہ صرف مذہب بلکہ اخلاقی بندھنوں سے بھی اپنے آپ کو آزاد تصور کرتی ہے۔ مملکت کے اس تصور کا سب سے پہلا علم برادر میکیا ولی ہوا ہے جس نے سیاست کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کی تعلیم دی۔

میکیا ولی کے پیش نظر سوٹھویں صدی عیسوی کی میسائیت تھی جس میں یقیناً کسی ذی فہم اور ہوشمند شخص کے لئے روحانی تشفی کا سامان مشکل ہی سے مل سکتا تھا۔ پھر اس کے سامنے شہنشاہ اور پاپائیت کی دائمی جنگ اور خود کلیسائی اداروں کے اندرونی انتشار اور زبون حالی کے مناظر بھی ہوں گے جن کے باعث اس نے مذہب و اخلاق کی اجتماعی حیثیت سے انکار کیا اور سیاست سے ان کا دور رہنا ہی مناسب سمجھا۔ میکیا ولی نے صاف صاف کہا کہ افراد چاہیں تو نجی طور پر مذہب و اخلاق کی پابندی کر سکتے ہیں لیکن مملکت کو ان سے بالاتر ہونا چاہئے۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ اپنے بقا و استحکام کے لئے

حصولِ قوت و اقتدار کے لئے کوشاں رہے، چاہے وہ کسی طرح پر بھی حاصل ہو  
 اس مگر مذہب و اخلاق سے سیاسی فوائد کے حصول میں مدد ملتی ہو تو عارضی طور پر  
 انھیں اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ میکیا ولی نے اس ابن الوقتی کی  
 حکمت عملی کو میں سیاست بتایا ہے جس پر ہر کامیاب مدبر اور سیاست کار  
 کے لئے عمل کرنا ضروری ہے۔ پچھلی چار صدیوں میں میکیا ولی کی تعلیم کو یورپ  
 میں جو قبول عام نصیب ہوا اس کی وضاحت کی یہاں ضرورت نہیں۔ اس  
 باطل پرست فلاسفاوی حکیم کی تعلیم نے حیلہ اندازی کو فن لطیف بنا دیا اور  
 سچ اور جھوٹ کو ایک صف میں لاکھڑا کیا۔ اقبال نے ”رموز بے خودی“ میں اس کی  
 نسبت اس طرح ذکر کیا ہے۔

آں فلاسفاوی باطل پرست	مرئہ اودیدہ موشمکت
نسخہ بہر شہنشاہاں نوشت	در گل ماوانہ پیکار گشت
فطرت اوسوئے ظلمت بروہ	حق زینخ خامہ اوخت نخت
بتگری مانند آذر پیشہ اش	بست نقش تازہ اندیشہ اش
مملکت رادین اومبودخت	فکر اودموم راجمودخت
بوسہ تابراے این مبودزد	نقد حق را بر عیار سودزد
باطل از تعلیم اوبالید است	حیلہ اندازی فسنہ گردید است
طرح تدبیر زبون فرجام ریخت	این خمک در جادہ ایام ریخت

نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ کے اہل علم کی ذہانت و طباعی ایسے امور کے  
 دریافت کرنے میں صرف ہونے لگی جو مملکت کو قوی کرنے والے اور اس کی



جنگی قوت میں اضافہ کرنے والے تھے، چاہے ان کو برتنے میں اخلاق انسانی کا خلع ہی کیوں نہ کرنا پڑا ہو۔ میکیا ولی نے زمانہ پرستی کو اصول بنا دیا اور مملکت کے حق دیدیا کہ وہ اپنے استحکام کے لئے جو ذرائع بھی استعمال کرے وہ جائز ہیں اس لئے کہ اصل چیز مقصد ہے نہ کہ ذریعہ۔ اگر کوئی مدبر اپنے اخلاقی اصول کی وجہ سے مملکت کو تھوڑا سا بھی مارضی نقصان پہنچاتا ہے تو میکیا ولی کے نزدیک وہ مجرم ہے۔ میکیا ولی نے اپنے خیالی بادشاہ کے لئے جو آزادیاں روا رکھی تھیں وہ تھوڑے دنوں بعد یورپ کے مطلق العنان حکمرانوں اور بعد میں جمہوری حکومتوں کا طرہ امتیاز بن گئیں جن کے خلاف ضمیر انسانی کو اپنی آواز بلند کرنی پڑی۔

یونان اور روم میں مذہب و سیاست کو ایک دوسرے سے جدا نہیں تصور کیا جاتا تھا۔ درحقیقت مذہب و سیاست کی ثنویت عیسائیوں کے ہاتھوں قائم ہوئی جبکہ قیصر اور خدا کے حقوق الگ الگ پروا کرنے کی دعوت دی گئی۔ نشاۃ ثانیہ تک باوجود مملکت اور کلیسا کی جدائی کے یورپ میں عالمگیر سلطنت کا تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا۔ لیکن یو تھر کی تحریک اصلاح مذہبی کے بعد مختلف قومی گروہوں نے قیصریت اور پاپائیت کے جوئے کو اتار پھینکا اور جدید مملکتوں نے جنم لیا۔ شروع میں مطلق العنان حکمرانوں نے جدید مملکت کے استحکام کے فرائض انجام دئے اور پھر صنعتی انقلاب کے بعد جمہوریت اور پارلیمانی نظام حکومت کو فروغ ہوا۔ مستبد فرماں رواؤں کے نظریہ ”حقوق ربانی“ کی جگہ جمہوریت کے نظریہ ”معاہدہ عمرانی“ کا چلن ہوا جو جدید

عمومیت کا رنگ بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس تمام عرصے میں حکومت کی سربراہی چاہے مطلق العنان فرماں رواؤں کے ہاتھوں میں رہی ہو یا جمہور کے قبضے میں ہر حالت میں مملکت کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کا میلان قوی سے قوی ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ آج نوبت یہ پہنچی ہے کہ مملکت اس امر کی مجاز ہے کہ انسانوں کے بے زبان گلہ کو میکا کی طور پر اپنی قوت و اقتدار سے جدھر چاہے ہانکے۔ اگر مملکت افراد سے قتل و غارت کرانا چاہتی ہے تو ان کو کرنا ہوگا اور اگر وہ مذہب و اخلاق کے سارے منابطوں کو توڑنے کی دعوت دے تو ایسا بھی کوئی مذر نہ ہونا چاہئے۔ مملکت کی قوت و جبریت کے خلك نامظلم کو بے بس انسانیت آج غمزہ آنکھوں سے دیکھ رہی ہے اور چوں نہیں کر سکتی

یورپ میں مذہب و سیاست کی تفریق جس تصور حیات کے تحت عمل میں آئی اس کی تہ میں روح اور مادہ کی ثنویت کا اصول کا دفر تھا۔ زندگی کے اس غلط نقطہ نظر کے باعث انسانیت کا قافلہ مادیت کے بیا بانوں میں آوارہ گرد ہے اور اسے کچھ پتہ نہیں کہ وہ کدھر جا رہا ہے اور کیوں جا رہا ہے؟ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست بھی اس کی محتاج ہے کہ اس کی تہذیب کی جلے۔ یہ کام مذہب و اخلاق کے سوا اور کون انجام دے سکتا ہے؟ اسلام کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے ملک و دین کی دوئی کو ختم کر کے زندگی کی فطری وحدت کو قائم و برقرار کیا اور اخلاق و اقتدار کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

یہ اعجاز ہے ایک صحرائش کا      بشیری ہے آئینہ دار ندیری

اسی میں حفاظت انسانیت کی کہ ہوں ایک مجیدی مارو شیریں  
انسانی زندگی ایک ناقابلِ تقیم وحدت ہے جس کو روح اور مادہ کی  
ثنویت میں نہیں تقسیم کیا جاسکتا۔ اس کل کو اگر اجزاء میں بانٹا جائے تو  
اس کی اصلی حقیقت منسوخ ہو جائے گی۔ ہم اپنے ہر دنیاوی معاملہ میں بھی ایک  
روحانی اور معنوی نقطہ نظر رکھتے ہیں جو دراصل ہمارے عقائد کا عکس ہوتا  
ہے۔ اگر نیت کا روحانی سرچشمہ گدلا ہو جائے تو جو اعمال بھی صادر ہوں گے  
وہ گندے اور خلوص و حقانیت سے محروم ہوں گے۔ افراد کی طرح اقوام کو  
بھی اخلاق کا پابند ہونا چاہئے۔ ورنہ اجتماعی اعمال میں پراگندگی لازمی ہے  
سعی و عمل کی دنیا میں اس کا امکان بظاہر نظر نہیں آتا کہ انسان اپنی اجتماعی  
زندگی میں اخلاق سے بے نیاز رہے اور انفرادی زندگی میں اس پر عمل  
کر سکے۔ اگر سیاست میں ظلم اور خود غرضی روارکھی جائے گی تو ضرور ہے کہ  
اُس تمدن کے سایہ میں جو افراد زندگی بسر کرتے ہیں وہ اپنی انفرادی زندگی  
میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ بے مروتی اور خود غرضی سے پیش آئیں  
اور اس طرح اپنے وجود کی معنوی تنظیم کو تہ و بالا کر دیں۔ ہمارا زندگی کا مخصوص  
نقطہ نظر ہمارے سارے اعمال میں موجود رہے گا چاہے ہم چاہیں یا نہ  
چاہیں۔ سیاست و اخلاق کی تفریق اور بے تعلقی کے باعث جدید تمدن  
اپنی روحانی قدر و قیمت کھو بیٹھا ہے اور اس کی وجہ سے جو غیر متوازن  
صورت حالات پیدا ہو گئی ہے اس کا نقشہ ان اشعار میں کھینچا گیا ہے۔

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی      ساتی کہاں اس نقیری میں میری

خصوصیت تھی سلطانی و راہی میں      کہ وہ سر بلندی ہے یہ سر زیری  
سیاست مذہب سے پیچھا چھڑا      چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری  
ہوئی دین و دولت میں جس مضمائی      ہوس کی امیری ہوس کی ذیری  
دوئی لکڑیوں کے لئے نام لڑکی      دوئی جسم تہذیب کی ابھیری

تمدن کا صحیح توازن اسی وقت قائم رہ سکتا ہے جبکہ امور مملکت بھی  
اسی طرح نظام اخلاق کے پابند ہو جائیں جس طرح افراد ایک مخصوص ضابطہ پر  
عمل پیرا ہو کر اپنی مخفی قوتوں اور قابلیتوں کو اجاگر کرتے ہیں۔ اخلاق و سیاست  
کی تفریق کسی ایک قسم کے نظام حکومت کے ساتھ وابستہ نہیں ہے بلکہ  
آج ہر نوع کی حکومت میں آپ کو جدید تمدن کا یہ مخصوص منظر نظر آتا ہے۔  
جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو      جدا ہو ویں سیاست تو رہ جاتی ہے چنگیزی  
انسانیت کی فلاح اس میں ہے کہ دین و دنیا اور اخلاق و سیاست  
ساتھ ساتھ رہیں اور قوت و جبروت اور عجز و انکسار ایک دوسرے کے  
ہمکاب ہوں۔ جنیدی دار و شیریں کے امتزاج ہی سے ایسا نظام فکر و عمل  
وجود میں آ سکتا ہے جس کی بدولت انسانیت اپنی تقدیر کی تکمیل کر سکتی ہے۔  
جدید تمدن کی سیاست ایک دیوبے زنجیر ہے کہ جدھر رُخ کرتا ہے اپنے جلو  
میں تباہ کاریاں چھوڑ جاتا ہے۔

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادین      کینزاہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر  
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکی آزاد      فرنگیوں کی سیاست ہے دیوبے زنجیر  
اخلاقی پابندیوں سے آزادی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج مملکت اپنے تئیں

ہمہ گیر خیال کرتی ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ فرد اس کی خاطر اپنے آپ کو بالکل مٹا ڈالے اور اپنی تمام خواہشوں کو اس کی مشیت کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دے۔ اس کا جینا اور مرنا اسی کی خاطر ہو۔ مانگے تو اسی سے مانگے اور بھکے تو اسی کے آگے بھکے۔ جدید مملکت عہد حاضر کا سب سے بڑا بت ہے۔ آج وہ فرد سے مکمل وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے اور وہی مرتبہ حاصل کرنا چاہتی ہے جو مذہب میں ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے۔

آج مملکت مقصود بالذات بن گئی ہے۔ جس طرح پرانے زمانہ میں دہشی لوگ غیر ذی روح اشیاء کی پوجا کیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان میں کوئی پراسرار طاقت موجود ہے اسی طرح آج تمدن انسان نے مملکت کو ایک پوجمان شے (فیٹش) قرار دے لیا ہے۔

اقبال نے مملکت کے اس نئے بت کا پول کھولا ہے۔ اس کے نزدیک اس سارے ظلم کے پیچھے ایک زبردست فریب نظر کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ اگر پروہ اٹھ جائے تو وہاں کچھ بھی نہیں۔ اپنی نظم ”معزول شہنشاہ“ میں جراثیم ہشتم کی تخت و تاج سے دست برداری پر لکھی گئی تھی اس نے اسرار ملکیت کے اس طرح فاش کیا ہے۔

ہو مبارک اس شہنشاہ مخوف سرجام کو جس کی قربانی سے اسرار ملکیت میں فنا  
شاہ ہے برطانوی مند میں اک مٹی کا بت جس کو کر سکتے ہیں جیسے ہیں پجاری پاش پاش  
ہے یہ مشک مینرافون ہم غلاموں کے لئے ساحر انگلیس! مارا خواجہ دیگر ترانہ  
مملکت کے ہمہ گیری کے دعوؤں کو اقبال صحیح نہیں سمجھتا۔ مملکت ایک

انسانی ادارہ ہے جو انسانوں کی خدمت کے لئے وجود میں آیا ہے۔ وہ مقصود بالذات نہیں کہی جاسکتی۔ مملکت محض اعتباری اور مجازی طور پر مقتدر ہے۔ اس میں اُلوہیت کی شان پیدا کرنا عقل سلیم کے خلاف ہے۔ اس ضمن میں بھی اقبال کے تصورات اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ اسلام میں امر و اقتدار سولے خدا کے کسی کو حاصل نہیں جو ازلی اور ابدی اور واجب بالذات ہے۔ وہی کائنات کا حقیقی حکمران ہے جسے چاہتا ہے حکومت نوازش کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ذلیل و خوار کرتا ہے۔ لیکن وہ یہ سب کچھ اپنے مقررہ قانون کے مطابق کرتا ہے جس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ولن تجد لسنة الله تبدیلاً سوائے اُس کے کائنات ہستی میں کوئی متغیر و بالذات نہیں ہے مملکتی قانون اس وقت تک قابل احترام ہے جب تک کہ وہ حق کے موافق ہے۔ حق قانون سے پیدا نہیں ہوتا۔ قانون حق پر مبنی ہونا چاہئے جو واجب تعالیٰ کی عین فریاد۔ قرآن پاک کی متعدد آیتوں میں اسلامی نظریہ مملکت کی طرف اشارے ملتے ہیں جن سے مسلمان اپنا فلسفہ سیاست اخذ کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہاں چند آیات شریفہ نقل کی جاتی ہیں۔

إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ (امر تمام کا تمام خدا ہی کے لئے ہے)

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (اعرف) (خبردار خلق اور امر اللہ ہی کے لئے ہے)

مَالِهِمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ دَلِيٍّ وَلَا ذِي نَصْرٍ (اس کے سوا بندوں پر کوئی مختار نہیں اور وہ فی حکمہ احداً ہوا کہتے، اپنے حکم و اقتدار میں کسی کو شریک نہیں کرتا، یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید) (وہ کرتا ہے جو چاہتا ہے اور حکم دیتا ہے جو چاہتا ہے)

اقبال کا فلسفہ

(حکومت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے)

(کسی کا حکم نہیں سوائے اللہ کے۔)

(وہ ہے اللہ تمہارا رب ملک اسی کا ہے۔)

(بزرگ و برتر ہے اللہ جو حقیقی حکمران ہے۔)

(کیا اللہ بہترین حاکم نہیں ہے۔)

(حکم تو وہ ہی ہے جو خدا کا ہے جو عظمت والا ہے)

(بیشک اقتدار تو اسی کا ہے۔)

(کیا تجھے معلوم نہیں کہ زمین اور آسمان کی حکومت

(اللہ ہی کی ہے۔)

لہ یکن لہ شریک فی الملک (بنی اسرائیل)

ان الحکمۃ لا اللہ (ریف)

ذالکمر اللہ ربکم لہ الملک (فاطی)

فتعلی اللہ ملک الحق

الیس اللہ باحکم الحاکمین

فالحکم للہ العلی الکبیر (المن)

اولہ الحکم

لم تعلم ان اللہ لہ الملک

السموات والارض

ان آیات شریفہ سے بخوبی واضح ہو گیا ہو گا کہ قرآنی تعلیم کی رو سے حکمرانی

اور فرائض فرائض کا حقیقی حق صرف ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے کہ اس سے

بڑھ کر انسانی فکر و عمل کی رہنمائی کوئی نہیں کر سکتا۔ باقی سب پابندیاں

اعتباری اور عارضی ہیں۔ انسان صرف اپنے اخلاقی نصب العین ہی کے

آگے غیر مشروط طور پر سر تسلیم خم کر سکتا ہے۔ اقبال نے ”اسلامی الہیات کی

جدید تشکیل“ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے نہایت ہی لطیف نکتہ پیدا کیا

ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”اسلام بحیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو

انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے

اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لئے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لئے۔ اور چونکہ

ذات باری تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے اس لئے اس کی

اطاعتِ کیشی کا درحقیقت یہ مطلب ہے کہ انسان خود اپنی میاری فطرت (اعلیٰ صفات) کی اطاعت کیشی اختیار کرتا ہے۔

اقتدار کا یہ نظریہ جدید مملکت کے معاہدہ عمرانی کے نظریہ سے بالکل مختلف ہے جس کی مد سے مثبت علم جو کثرتِ رائے سے متعین ہوتی ہے مملکتی اقتدار کا منبع تصور کی جاتی ہے۔ نظریہ معاہدہ عمرانی کے علمبرداروں میں ہانبر اور لاک کے علاوہ فرانسیسی مفکر روسو ہے جس نے عوام کو اقتدارِ حقوق کا سرچشمہ قرار دیا اس کی کتاب 'معاہدہ عمرانی' انقلابِ فرانس کی انجیل خیال کی جاتی ہے۔ روسو کی تعلیم سے انقلابِ فرانس کے بیشتر قائد متاثر تھے اسی تعلیم پر بعد میں جمہوری حکومتوں کا نظام فکر بنی قرار دیا گیا۔ جب عوام دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ٹھہرے تو ظاہر ہے اکثریت کا حکم چاہے وہ ناواقفیت اور نادانی کے باعث غلطی پر ہی کیوں نہ ہو مطلق اور بے قید تسلیم کیا گیا اور انسانی ضمیر کی آواز جو ہمیشہ حق کی تائید میں بلند ہوتی رہی ہے اور جس پر انسانیت کی سیاسی اور عمرانی ترقی کا دار و مدار رہا ہے، اکثریت کے فیصلے کے نیچے جا دی گئی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حکومت کا کوئی طرز مطلق حیثیت نہیں رکھتا۔

یہ چند بے اقبال کے فلسفہ تمدن اور فلسفہ اہیات دونوں میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اہل انگریزی عبارت:

'Islam, as a polity is only a practical means of making this principle (Tawhid) a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God, not to thrones. And since God is the ultimate spiritual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature.' (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 110.)



حکومت ایک با اختیار شخص کی یا متحد یا اختیار اشخاص کی یا بہت سوں کی  
 اچھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ عدل و اعتدال کے اصول پر مبنی ہو اور الہی قوانین سے  
 چشم پوشی نہ کرے جو فطری قوانین ہیں اور جنہیں ہر جماعت اپنے مزاج اور  
 اپنے احوال کے مطابق برت سکتی ہے۔ اگر بجائے مثبت عامہ کے یہ تسلیم کیا  
 جائے کہ مالکیت یا اقتدار کا ماخذ ذاتِ باری ہے تو اس سے انسانی ضمیر کی  
 آزادی کا اصول بھی مسلم رہتا ہے کہ وہ اپنے اعلیٰ ترین اوصاف کے ذریعہ  
 ہی سے قانونِ الہی کی توجیہ کی جا رہے اور جماعت کی عام ترقی کے راستے  
 بھی مسدود نہیں ہوتے حضرت معین الدین چشتی رحمہ کی طرف ایک رباعی منسوب ہے  
 جس میں اسوۂ حسینی کی اصول توحید کے مطابق توجیہ کی گئی ہے اور اُسے انسانی  
 ضمیر کی آزادی کے لئے بطور نصب العین پیش کیا گیا ہے۔

شاہ است حسین بادشاہ است حسین      دین است حسین دین پناہ است حسین  
 سر داد و نداد دست دردست یزید      حقا کہ بنائے لا الہ است حسین  
 اقبال نے بھی اسوۂ حسینی کو آزادی اور حریت کا نصب العین اور لالہ  
 کی بنا قرار دیا ہے۔

حریت زاد از ضمیر پاک او      ایسے نوشیں چکید از تاک او  
 بہر حق و خاک و خوں گردیدہ است      پس بنائے لا الہ گردیدہ است  
 امام حسین نے عملی طور پر دنیا کو ثبوت دیدیا کہ اسلام کا سچا شیعہ اپنی ماسوا  
 اللہ کا کبھی بندہ نہیں ہو سکتا اور اقتدار و جبروت کے آگے کبھی اس کی  
 گردن نہیں جھک سکتی۔ اس کی گردن اگر جھکے گی تو خود اپنی ان صفاتِ عالیہ کے

آگے جو ذات واجب تعالیٰ کا عکس ہیں۔

ما سوا اقتدر اسلاماں بندہ نیست  
میت پیش فرعونے سرش انگشت  
خون او تفسیر این اسرار کرد  
ملت خوابیدہ را بیدار کرد  
ر مرقرآن از حسین آموختیم  
و آتش او شعلہ افروختیم  
اسی مضمون کو دوسری جگہ دہرایا ہے۔

آں امام عاشقاں پور بتوں  
سر و آزادے زبستان رسول  
اللہ اللہ! بائے بسم اللہ پد  
معنی ذبح عظیم آمد پسر  
بہر آن شہزادہ خیرا للہ  
دوش ختم المرسلین نسل اجل  
شوخی این مصرع از مضمون او  
سر خرو عشق غیور از خون او  
در میان امت آں کیواں جناب  
ہیچو حرف قل هو اللہ در کتاب  
اقبال اسی اسوہ حسینی کو اسلامی فقر اور سرمایہ شبیری سے تعبیر

کر تا ہے جس کی حفاظت امت کا فرض ہے۔

اک فقر سکھاتا ہے میاد کو پنجیری  
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جاگی  
اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہی میری  
میراث سمائی سرمایہ شبیری  
اقبال کے نزدیک ملکیتی اقتدار کا ماخذ ذات باری ہے نہ کہ کوئی  
جماعت چاہے وہ کسی خاص نقطہ نظر کے متعلق کتنی ہی اکثریت کیوں نہ کھڑی  
وہ اصلی حاکم اُس کو مانتا ہے جو دنیاوی اعتبارات اور تقیدات سے پاک  
اور بذاتہ مطلق محض ہو کہ اسی کے آگے فطرت انسانی اپنی جبین نیار جھکا  
سکتی ہے۔

اقبال کا نقطہ ترمیم

سرورِ زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے حکمراں ہے بس ہی باقی بتان آذری  
جب تک انسان اصولِ توحید سے واقف نہیں اس وقت تک وہ  
غیر اللہ کی زنجیروں کو نہیں توڑ سکتا۔ اسی لا الہ کو اقبال نقطہٴ ادوارِ عالم  
اور انتہائے کارِ عالم قرار دیتا ہے کہ بغیر اس کے زندگی سعادت اذلی سے  
ہم آغوش نہیں ہو سکتی۔

تانا رمز لا الہ آید بدست      بند غیۃ اللہ را نتوان شکست  
نقطہٴ ادوارِ عالم لا الہ      انتہائے کارِ عالم لا الہ  
لا والا احتساب کائنات      لا والا فتح باب کائنات  
دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ ماکھی کے لئے اگر فوج اور زنداں و سلاسل  
معیار ہیں تو یہ بہت پست قسم کے معیار ہیں۔

فوج و زنداں و سلاسل رہزنی است      اوست مالکِ کرچیں سامانِ غنی است  
جمال الدین افغانی کی زبانی اسی مسئلہ کے متعلق یوں کہلوا یا ہے۔

غیر حق چون ناہی و آمر شود      زور و بر ناتوانِ قاهر شود  
زیرِ گروں آمری از قاهر است      آمری از ماسوا اللہ کافر است

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ہمیں نزاج کے راستہ کی طرف بے جا  
چاہتا ہے۔ وہ اس کا قائل ہے کہ انسانی فطرت اجتماعی زندگی کی متقاضی ہے۔  
انسانوں کے ذہنی اور اخلاقی قوانین بغیر مملکت کے وجود کے نشوونما نہیں پاسکتے۔  
جب تک عدل و انصاف کو نافذ کرنے کے لئے کوئی ہرج و مرج کی نگہداشت  
کر سکے اس وقت تک معاشرہ ترقی تو کجا اپنے آپ کو قائم و برقرار تک نہیں رہ سکتا۔

حکومت کسی ایک مخصوص طرز کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ مختلف حالات کے مطابق مختلف حکومتیں ممکن ہیں جو حق اور عدل پر مبنی ہو سکتی ہیں۔ انسانی عمل کے لئے یہ ٹھیک نہیں کہ ہر حالت کے لئے ایک ہی قسم کے محرکات یا اداروں سے کام لیا جائے، بالکل اسی طرح جیسے یہ بھی ٹھیک نہیں کہ عمل کے تنوع میں کوئی متحد کرنے والا حقیقت کا نقطہ موجود نہ ہو جس سے تعدد و تنوع میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور زندگی ابن الوقتی اور بے اصولے پن کی بحول بلیاں میں نہیں پھنسنے پاتی۔

اقبال کے نزدیک مملکت کی اطاعت غلامی نہیں بلکہ خود انسانی نفس کے اعلیٰ ترین رجحانات کی اطاعت ہے۔ اس طرح آدمی آدمی کا نہیں بلکہ الہی قوانین کا تابع رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کی انسانیت اور شرافت کو بچا نہیں لگتا۔ حکمران کی عزت و احترام وہ اس واسطے کرتا ہے کہ وہ فطری حق اور الہی نوامیس کا پاساں ہے، اس لئے نہیں کہ وہ قوت و جبروت کا مالک ہے۔ زندگی کے اسی نقطہ نظر کے باعث اسلامی تاریخ میں آزادی و خود داری کی رعایا کو ہمیشہ قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا اور اس کی بدولت مرد مومن کی سیرت میں بے نیازی اور بے خوفی ہمیشہ موجود رہی۔ سیرت کے اس اعلیٰ وصف کو اقبال فقر سے تعبیر کرتا ہے۔

فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ	فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر میں سستی ثواب علم میں سستی گناہ	فقر مقامِ فکر علم مقامِ خمیر
اشھد ان لا الہ اشھد ان لا الہ	علم کا موجود اور فقر کا موجود اور

اقبال کا فلسفہ مذہن

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کار سپاہ  
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو تیری نگہ توڑ دے آئینہ ہمسراہ

مرد مومن میں اپنی بے نیازی کے باعث غیر مسمومی جرات پیدا ہو جاتی ہے  
اس کی اطاعت کسی فرد یا کسی مخصوص نظام سیاسی کی اطاعت نہیں ہوتی بلکہ خود  
اپنی سیرت کی منفی صفات کی اطاعت ہوتی ہے۔ وہ اعلیٰ اور سچی حریت کا علمبردار  
ہونے کے ساتھ ضبط و تنظیم کو اپنے فرائض میں سے تصور کرتا ہے۔ چونکہ اس کے  
دل میں کبھی کسی کا خوف راہ نہیں پاتا اس لئے وہ غیر اللہ کے آگے کبھی اپنی گردن  
خم نہیں کرتا۔

ہر کہ حق باشد چو جان اندر تنش خم نہ گرد پیش باطل گرد نش  
خوف را در سینہ او راہ نیست خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست  
حقیقت بین نظر میں فقر و شہنشاہی دو الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ  
ان دونوں کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی اختیار ایسا یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی  
اسلامی تاریخ میں یہ امر مسلم رہا ہے کہ حاکم حکمرانی کا مستحق و اہل اس وقت  
تک ہے جب تک کہ وہ انسانی صفات عالیہ کا نگہبان ہے۔ حضرت صدیق اکبر کے  
خطبہ میں بصر اہت مذکور ہے۔

ایہا الناس قد اولیت علیکم ولایت بخیر کمر فان احسنت  
فاعینونی وان اساءت تقومونی الصدق امانة والکذب خیانة  
والضعیف فیکم قوی عنذی حتی اخذ لہ حقہ والقوی ضعیف

عندی حتی اخذ منه الحق۔ اطیعونی ما اطیعت اللہ ورسوله فاذا عصیت اللہ ورسوله فاطاعة لی علیکم۔

اے لوگو! میں تمہارا ولی مقرر کیا گیا ہوں۔ میں تم سے بہتر نہیں ہوں اگر میں بھلائی کروں تو مدد کرو۔ اگر میں برائی کروں تو مجھے تنبیہ کرو۔ سچائی امانت ہے اور جھوٹ خیانت۔ تم میں سے جو ضعیف ہے وہ میرے نزدیک قوی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا حق دلوادوں اور قوی ضعیف ہے یہاں تک کہ اس سے غریب کا حق ہوں۔ میری اطاعت کرو اس وقت تک جب تک کہ میں اللہ اور رسول کی اطاعت کرتا ہوں۔ اگر میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو میری اطاعت تم پر واجب نہیں)

غرض کہ مملکت یا حکومت کا اقتدار اور اس کا ہمہ گیری کا دعویٰ اسلامی روایات میں ہمیشہ مشروط رہا ہے۔ الحکم للہ اور الملک للہ کا فلسفہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسانی صفات عالیہ ہی اس امر کو معین کرنے کی مجاد ہیں کہ کونسا طرز حکومت کن حالات کے لئے موزوں اور قرین عدل ہے۔ عدل سے مراد ایسا نظام حیات ہے جس میں جماعت کے ہر رکن کو اپنی صلاحیتوں کو ظاہر کرنے کا پورا موقع ہو اور وہ اجتماعی زندگی میں وہی حصہ اور مرتبہ حاصل کر سکے جس کا وہ فی الحقیقت مستحق ہے۔ بغیر اس کے کوئی مستحکم تمدن اور وسیع تہذیب وجود میں نہیں آسکتی۔

اصول توحید سے افراد میں لاہوتی صفات پیدا ہوتی ہیں اور یہی اصول ملتوں کی قوت و جبروت کی ضمانت ہے۔

ملنے چوں میوہ توحید مست قوت و جبروت می آید بدست

فرد از توحید لاہوتی شود ملت از توحید جبروتی شود

ہر دو از توحید می گیر و کمال زندگی ایں را جلال آں را جلال

اس اصول کو تسلیم کرنے سے سیاست کسی بندھے ٹیکے نظام فکر کی پابند نہیں ہو جاتی بلکہ زندگی کی طرح وہ مختلف احوال کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکتی ہے ہر عمرانی ادارہ کی طرح ہر سیاسی ادارہ بھی ایک نامکمل تصور کا خارجی قالب ہوتا ہے جو اپنی تکمیل کی منزلیں طے کر رہا ہے۔ نامکمل اس واسطے کہ وہ بھی زندگی کی طرح حرکت کی حالت میں ہے۔ اور چونکہ افراد کو انتخاب و اختیار کا حق ہے کہ وہ اپنی زندگی کے مطابق اپنے اداروں کو ڈھالیں اس لئے حق تغیر و انقلاب خود زندگی کی حرکت میں مضمر ہے۔ لیکن تغیر محض کا نتیجہ سیاسی اور عمرانی اداروں کی ناپائیداری اور کمزوری ہوگا اس لئے ضرور ہے کہ عقل و وجدان کی قوت فہم معاد کلی کے مد نظر استحکام و ثبات کی صورتیں نکالتی رہی۔ لیکن جب یہ حالت زندگی کو سکون اور بے حرکتی کی طرف مائل کرتی ہے تو پھر تخلیقی قصورات نور پکڑتے ہیں اور اپنی تکمیل کے لئے انقلاب و تغیر کے مقتضی ہوتے ہیں اس طرح افراد کی قوت عمل سے معاشرہ میں دائمی طور پر نئے نئے امکانات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حق اور عدل کے مقاصد عالیہ کا قیام و بقا ممکن ہوتا ہے۔

عمرانی حقایق کی مختلف شکلیں جن کا اظہار اداروں کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی اتنی مکمل نہیں ہو سکتیں کہ وہ کلی حقائق پر مادی ہو سکیں۔ ہر قابل احساس حقیقت میں کسی نہ کسی بات کی کمی باقی رہتی ہے جس کی تکمیل کے لئے انسانی

جدوجہد درکار ہوتی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ ہر ایسے تمدن میں جاری رہتا ہے جو بے عملی اور جمود کی حالت میں ہو۔ اگر دائمی طور پر عمل کی نئی تحریک ہوتی رہے تو زندگی کی صلاحیتیں اور انسانی آزادی خود بخود سلب ہو جائے۔ ہمارے سیاسی نظامات جنہیں آج مطلق حقایق کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے خاص حالات کا نتیجہ ہیں۔ وہ سب کے سب آئی و فانی ہیں، اُن میں کوئی بھی دائمی اور مطلق محض نہیں باقی رہنے والی صرف ذات خداوندی ہے۔ ”ضرب کلیم“ میں محراب گل افغان کی زبانی اقبال نے نہایت بلیغ اشعار کہلوائے ہیں۔ محراب گل افغان کہتا ہے کہ افغانستان کی چٹانیں عالم سیاست کے عجیب عجیب انقلاب دیکھ چکی ہیں انہوں نے سکندر کو بھی دیکھا اور نادر شاہ کو بھی۔ لیکن فاتحوں نے جو نظام حکومت قائم کئے وہ تاریک گھوٹ سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوئے۔

کیا چرخ کجرو کیا ہر کیا ماہ	سب راہرو ہیں دامانڈہ راہ
کرک کا سکندر بجلی کے مانند	تجھ کو خبر ہے اے مرگ ناگاہ
نادر نے لوٹی وٹی کی دولت	اک ضرب شمشیر افسانہ کوتاہ
افغان باقی، کہسار باقی	الحکم للہ، الملائک للہ

جدید مملکت کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے نظام فکر کو وطنیت کے فلسفہ اجتماعی پر مبنی قرار دیتی ہے۔ وطنیت ہی اس کا دین ہے اور یہی اس کا ایمان۔ اپنے اعمال کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے وہ وطنیت کے جذبہ کا سہارا لیتی ہے۔ جب مذہب کا دامن ہاتھ سے چھوٹا تو ضرور تھا کہ کوئی دوسرا سہارا زندگی کا نقطہ نظر اس کی جگہ لیتا ہے۔ وطنیت کے تصور نے بڑی حد تک اس روحانی



اہل مغرب کا فلسفہ

اہل مغرب کی زندگی میں پڑ گیا جو ترک مذہب سے پیدا ہو گیا تھا نظری حیثیت سے اصول قومیت کا تعلق انسانوں کی سیاسی گروہ بندیوں سے ہے۔ اس کے ذریعے سے اس تاریخی رجحان کا اظہار عمل میں آیا جس کا مقصد مسیحی عالمگیر مملکت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے آزاد اکائیاں قائم کرنا تھا۔ اس کی بدولت ایسی نئی سیاسی تنظیم وجود میں آئی جس سے مختلف گروہوں کی نسلی اورسانی انفرادیت برقرار رکھی جاسکے اور ان میں سیاسی اور معاشی تعاون عمل کی پیدا ہو اور بسہوں کی دولت میں اضافہ ہو۔ اس تعاون عمل کی بہترین شکل یہ خیال کی جاتی ہے کہ ہر مملکت قوم ہو اور ہر قوم مملکت ہو۔

وطنیت کے تصور کا اظہار سیاست کے ذریعہ اٹھارویں صدی عیسوی کے وسط سے شروع ہوا اور انقلاب فرانس نے اس تصور کو اور زیادہ قوی کر دیا۔ بعد میں وطنیت کا اظہار مخصوص تہذیبوں کی ادبی، تاریخی، اورسانی خصوصیات کے ذریعے سے کیا گیا۔ وطنیت کے جذبہ کی ترقی کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام ایک مشترک سیاسی حیثیت میں منسلک ہو گئے اور تاجرانہ نفع پرستی کی گرم بازار ہی کے لئے اہل مغرب کے یہ نئے حالات بہت سادہ کار ثابت ہوئے۔ شروع شروع میں نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں جدید مملکتیں قائم ہوئیں انھیں وطنیت کے جذبہ سے معاشی مفاد کو فروغ دینے میں بہت کچھ مدد ملی۔ اس جذبہ کے نشوونما میں بادشاہوں کا بڑا حصہ رہا۔ بالخصوص انگلستان اور فرانس میں قومیت انہیں کی مسمیٰ کی رہن منت ہے۔ بالآخر قومیت کی قبا اہل مغرب کے جموں پر ایسی چست ہوئی کہ اس کو بالکل فطری خیال کیا جانے لگا۔ ہر جماعت قومیت یا وطنیت

ہی کی بنیاد پر اپنی سیاسی اور معنوی تنظیم کرنے کی دعویٰ دار ہوئی۔ قومی اقتدار معاشی قوت و نفوذ حاصل کرنے کا ذریعہ ٹھہرا اور معاشی قوت سے قوموں کے سیاسی اقتدار میں اضافہ ہوا۔ ہر قومی مملکت اپنے معاشی مفاد کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنے مقدر کی تشکیل و تکمیل کے ورپے ہو گئی، بلا لحاظ اس امر کے کہ دوسری جماعتوں پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ جب ہر مملکت جو وضع قانون کا حق رکھتی ہے خود ہی اپنے حلقہ عمل کے حدود کا تعین کرنے لگی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنے میں اتنی عسکری قوت پیدا کرنے پر مصہر ہوئی جو اسے اس کی دانست میں دوسری قوموں کی دست درازی سے محفوظ رکھ سکے اور اپنے حق مانے حقوق منوا سکے۔

مملکت کے جدید تصورات قومی احساس کی کار فرمائی کا بڑا حصہ ہے جس کی بدولت ہر چھوٹی سی چھوٹی قوم اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم کی دعویٰ دار ہے۔ آج یہ سیاست کا ایک مسلم اصول مومنوعہ مانا جاتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے مملکت اور قوم ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے پائیں۔ ان کے حدود ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں بلکہ ایک ہوں۔ اس میں شبہ نہیں کہ قوم کا تصور اب تک بہت غیر متعین اور مبہم طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے لیکن اس کی تہ میں اصلی خیال یہ ہے کہ جس جماعت میں لسانی، نسلی اور تہذیبی یکسانیت ہو، اس کے لئے بڑی حد تک ضروری ہے کہ اس کے سیاسی اور معاشی مفاد میں اشتراک پیدا کیا جائے۔ چنانچہ جدید قومیت ایک قسم کا نفسیاتی احساس ہے اور مملکت ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے ارادہ اور مشاکو عملی جامہ

پہنانے کی قوت رکھتی ہے۔ قومی مملکت بہترین سیاسی تنظیم ہے جو اجتماعی زندگی کا سب سے بڑا محرک عمل ہے۔ آج اس نے دین و اخلاق کی گدی پر قبضہ جایا ہے۔ مملکتی نظم و نسق کی وحدت اور معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبہ کو نشوونما پانے کا پورا موقع ملتا ہے جسے دوسری قوموں سے معاشی مقابلے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ غرض کہ آج قومیت یا وطنیت کا سیاسی تصور مملکت کی فطری بناء خیال کیا جاتا ہے۔ اقبال اس تصور کو جو انسان کی اجتماعی ہئیت کی مخصوص تشکیل کرنا چاہتا ہے اسلامی روایات کا نقیض خیال کرتا ہے اور اس لئے بت کو توڑنا اپنا سب سے بڑا اسلامی فرض سمجھتا ہے۔ اس دور میں نئے اور ہر جام اور ہر حجم اور ساقی نے بنا کی روش لطف و کرم اور مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور تہذیب کے آؤر نے ترشوائے صنم اور ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے

جو پیراں اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ تراشیدہ تہذیب نوی ہے غارت گر کا شائدین نبوی ہے  
باز و ترا تو حید کی قوت سے قوی ہے اسلام ترا دیں ہے تو مصطفوی ہے  
نظارہ دیرینہ زمانے کو دکھائے

اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملائے

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ وطنیت کا جذبہ محض ایک مصنوعی چیز ہے۔ جدید تمدن کے بعض مخصوص حالات نے اس کی پیدائش و نشوونما میں مدد دی۔ یہ دعویٰ کہ جس طرح انسان کو اپنے خاندان یا قبیلہ سے محبت ہوتی ہے اسی طرح

یہ محبت بڑھ کر قوم و وطن کی محبت بن جاتی ہے تاریخی اور منطقی طور پر صحیح نہیں ہے۔  
خاندان کی محبت ایک قابل احساس جذبہ کے تحت ہوتی ہے۔ برخلاف  
اس کے وطنیت ایک پیچیدہ اور تجریدی احساس ہے جس کو صرف مخصوص  
تاریخی احوال اور معاشی تعلقات کی بدولت جذباتی حقیقت بننے کا موقع ملتا  
ہے اور جہاں تاریخی حالات موافق نہیں ہوتے وہاں اس کے لئے باوجود معاشی  
مفاوکی یکسانیت کے جذباتی حقیقت بننے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں  
خود ہندوستان کی مثال اس ضمن میں پیش کی جاسکتی ہے۔

نسل، زبان، سیاسی اور معاشی وحدت اور رسوم و روایات کی یکسانیت  
وطنیت کے جذبہ کے پیدا کرنے میں مدد و معاون ہوتے ہیں لیکن ان میں سے  
کوئی عنصر بھی اجتماعی زندگی کی اساس نہیں کہا جاسکتا جس کے بغیر کسی گروہ کی  
معنوی تنظیم محال ہو۔ دراصل وطنیت کا جذبہ جدید تمدن کی بعض مخصوص ضرورتوں  
سے پیدا ہوا۔ اس کی عمر دو سو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن اس  
عرصہ میں اس نے بے پناہ قوت ماہل کر لی ہے۔ وطنیت اس قوت کو نہایت  
ہی پست مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کرنے میں مطلق تامل نہیں کرتی۔  
اس نے من مانے طور پر اپنے اقدار حیات بنائے ہیں جنہیں وہ حق و باطل کا  
محیار خیال کرتی ہے۔ اس اندھے جذبہ کے تحت قومیں یہ بھول گئیں کہ جس طرح  
انفرادی زندگی میں خواہشوں اور میلانوں کی تحدید سے اخلاق و تمدن پیدا ہوئے

۱۔ ہندو کوہنہ نے اسے "مہمن" قربیت کی اہنیت میں اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے۔  
ملاحظہ ہو "اھنیت" یونیورسٹی پریس ریدر (دسمبر ۱۹۳۹ء)

اسی طرح جب تک اقوام اپنے اعمال پر تحدید عاید کرنا نہیں سکھیں گی اس وقت تک یہ دنیا اسی طرح جہنم زار بنی رہے گی جیسی کہ آج کل بنی ہوئی ہے۔ ہندوستان کے قدیم آریاؤں، یونانیوں اور جاہلیت کے عربوں میں اس قسم کے تصورات ملتے ہیں کہ وہ اپنی زبان بولنے والوں کے علاوہ دوسروں کو وحشی سمجھتے تھے۔ اس قسم کی فوقیت کا احساس اسلام سے قبل اکثر گروہوں میں موجود تھا۔ اسلام نے سب سے پہلے ان نسلی اور نسبی تفضیلتوں کو معدوم قرار دیا جن کی وجہ سے شرافت اور بزرگی کسی خاص قبیلہ یا گروہ کی طرف منسوب ہونے سے پیدا ہوتی تھی۔ اس نے ان اکو مکہ عند اللہ افتاحکم بکمر انسانی اعمال کو شرف و احترام کا سستی ٹھیرایا نہ کہ نسلی و نسبی تعلق کو۔ اسلامی روایات میں وسیع تر انسانیت کا تصور پیش نظر رہا نہ کہ مخصوص اور محدود گروہوں کا۔ مخصوص گروہ تو اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ وہ آپس میں پہچانے جاسکیں۔ جیسا کہ آیت شریفہ میں ہے یا ایہا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ و جعلناکم شعوٰبا و قبائل لتعارفوا (لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہاری گوتیں قبیلے بنائے تاکہ تمہیں ایک دوسرے کی پہچان ہو سکے)

حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلعم نے نسل و نسب کے تفاخر کا مسلمانوں میں ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا جبکہ آپ نے فرمایا لیس للعرب فضل علی الجمعی ولا للجمعی علی العربی، کلکم ابناء آدم و آدم من التراب (عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں۔ تم سب آدم کی اولاد ہو

اور آدم خاک سے بنے تھے ﴿

اقبال نے اسلام کے رنگ و نسل و قوم سے بالاتر ہونے کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ وطنیت کے جذبہ کو جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں مصنوعی فرق قائم کرتا ہے بت پرستی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر بت گری اور بت پرستی کی ایسی خوگر رہی ہے کہ جب ایک بت ٹوٹ جاتا ہے تو وہ دوسرا نیا بت تراش لیتی ہے۔ نت نئے بت تراشنے کا سلسلہ قدیم زمانے کی طرح آج بھی جاری ہے۔ ان بتوں کی چاہنے والیاں کچھ تھوڑی بہت بدل گئی ہوں تو بدل گئی ہوں ورنہ ان میں کوئی بڑا فرق نہیں۔ آج انسانی گرہ ہوں نے وطنیت کا نیا بت تراشا ہے جس کے آگے وہ سر بسجود ہیں۔ اس بت پر بلا تکلف و تامل انسانیت کو بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے۔ چنانچہ اس کا دعوئے ہے کہ جس طرح دوسرے بت توڑے گئے ضرور ہے کہ اس بت کو بھی توڑا جائے تاکہ انسانیت کی گلو خلاصی ہو۔

لے حدیث شریف میں ہے: «وَتَاءُ تَوْنِي بِأَسَابِكُمْ وَأَسْتَوْنِي بِأَعْمَالِكُمْ» میرے سامنے نسب لاؤ، عمل لاؤ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف یہ شعری قول منسوب ہے:۔

أَبْنُ لَفْنِي وَكُنَيْتِي أَدَبِي      مِنْ عَجْمٍ كُنْتَ أَدَمُ الْعَرَبِ  
أَنْ لَفْنِي مَنْ يَقُولُ هَا أَمَا إِذَا      لَيْسَ أَلْفَنِي مَنْ يَقُولُ أَلِي

میں اپنے نفس کا بیٹا ہوں اور کنیت میرا ادب ہے۔ نسب عجمی ہو یا عربی مرد وہ ہے۔ جو ان وہ ہے جو اپنی ذات کو پیش کرے نہ کہ وہ جو باپ کا نام پیش کرے۔

فکر انساں بت پرستے بت گمے      ہر زماں در جستجوئے پیکرے  
 باز طرح آفری انداخت است      آزدہ تر پروردگارے است  
 کاید ازخوں کینتن اندر طرب      نام او رنگ است ہم ملک و نسب  
 آدمیت کشتہ شد چوں گو سفند      پیش پائے اس بت نارا جند  
 لے کہ خور دستی زمینائے خلیل      گرئی خونت مہبائے خلیل  
 بر سر ایں باطل حق پیرین      تیغ لا موجود الا ہو بزین

اسلام کی قدیم روایات ہمیشہ وسیع تر انسانیت کے حقوق کی علم بردار ہیں۔ یہ کہ مخصوص گروہوں کے مارضی معاشی مفاد کی۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے لوگوں نے آپ کے خاندان کی نسبت جب دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا تھا۔ "مسلمان ابن اسلام۔" یہ جواب ایک شخص کا جواب نہیں بلکہ ایک تہذیب کا جواب ہے جو اس نے زندگی کے ایک نہایت ہی اہم مسئلہ کو حل کرنے کی غرض سے دیا تھا۔ اقبال نے اسی واقعہ کو اپنے اس شعر میں نقل کیا ہے۔

فایغ از باب دایم و اعمام باش      ہجو مسلمان زادہ اسلام باش  
 جس طرح اسلام نے خاندانی شرف کو معدوم کر دیا اسی طرح اس نے آب و گیل کی فضیلت کو بھی جس سے وطنیت عبارت ہے اپنے نظام اخلاق میں کوئی جگہ نہیں دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کا جس سرزمین سے تعلق ہوتا ہے اس سے وہ مانوس ہو جاتا ہے۔ وہاں کی ہر چیز اسے بھلی معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ تو ہرگز نہیں کہ انسانی روح خاک کی پستیوں میں اپنے تئیں ایسی آلودہ کرے کہ اس کی قوت پرواز جاتی رہے۔ ہندی، ایرانی اور

قرآنی کے اعتبارات سے بالاتر ملت اسلامی کی روحانی آہستی ہے جو کسی خطہ زمین میں مقید نہیں ہو سکتی۔

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی  
بتانِ ننگِ خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا  
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی  
نہ قرآنی ہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی  
دوسری جگہ کہا ہے۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملکوتی  
در ویشِ خداست نہ شرقی ہے نہ غربی  
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند  
گھر میرا نہ دتی نہ صفا ہاں نہ سمرقند  
ہندی اور قرآنی ہونے سے پیشتر آدمی آدمی ہوتا ہے۔ اس کی آدیت  
کسی خط سے وابستہ ہونے سے پہلے ہی وجود میں آ جاتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ  
میں پہلے تو آدم بے رنگ و بو ہوں، اس کے بعد جو چاہو نام رکھ لو۔

ہنوز از بند آب و گل نہ رستی تو گوئی رومی و افغانیسم من  
من اول آدم بے رنگ و بویم آزاں پس ہندی و تورانیسم من  
اقبال وطن دوست ہے لیکن وطنیت سے بیزار ہے۔ وہ اس کو اسلام کی  
عالمگیر روح کے منافی تصور کرتا ہے۔ اس مسئلہ پر اس نے مارچ ۱۹۳۵ء میں ایک  
مضمون شائع کیا تھا جس میں تفصیل سے وطنیت کے فلسفہ پر بحث کی تھی اس  
مضمون کے بعض اقتباسات یہاں درج کئے جاتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے۔

”اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی  
موجودہ اجتماعی ہستیوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا  
قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی



نظامِ دہن میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے، اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے۔ جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں، خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخِ ادیان اس بات کی شاہدِ عادل ہے کہ قدیم زمانہ میں ”دین“ قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں، اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیوٹ ہے جس سے بد بختی و روپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیوٹ عقائد کا نام ہے، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اسٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ ”دین“ نہ قومی ہے نہ انفرادی اور نہ پرائیوٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے۔ اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل ”قومِ نسل“ پر بنایا نہیں جاسکتا نہ اس کو پرائیوٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کیا جاسکتا ہے صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے

اقبال کا فائدہ مند  
 افکار میں سمجھتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے جو ایک "امت"  
 کی تشکیل اور اس کے بقا کے لئے ضروری ہے۔  
 کیا خوب کہا ہے مولانا رومؒ نے

ہم دلی اندہم زبانی بہتر است  
 "قدیم الا یام سے اقوامِ اوطان کی طرف اور اوطانِ اقوام  
 کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں  
 اور ہندی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ہم سب کرہ ارضی کے اس  
 حصہ میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم  
 ہے۔ علیٰ ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن  
 محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے  
 اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان  
 فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقعہ  
 اپنی بساط کے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے  
 .... مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض  
 جغرافیائی نہیں بلکہ "وطن" ایک اصول ہے ہمیت اجتماعیہ  
 انسانہ کا اور اسی اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔  
 چونکہ اسلام بھی ہمیت اجتماعیہ انسانہ کا ایک قانون ہے  
 اس لئے جب لفظ "وطن" کو ایک سیاسی تصور پر استعمال  
 کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔"

اقبال کے بعض اشارے سے ناواقف لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ فلسفہ شاہین کو حکم کھلا سہا ہے اس لئے اس کے نزدیک قومی اقوام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمزوروں کو اپنا غلام بنائیں۔ لیکن شاید اقبال کے بعض اشارے سے یہ غلط نتیجہ اس لئے نکالا گیا کہ وہ بے عملی اور کمزوری کو انسان کی سب سے بڑی معنت خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مظلوم بھی ایک طرح کا ظالم ہے کہ وہ دوسروں کو ظلم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ دراصل اس کی دلی تمنا یہ ہے کہ کمزور جماعتیں اپنی نیکو کاری اور سنی پیہم سے زبردست بن جائیں تاکہ دنیا میں عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔ اس نے اپنی مثنوی ”پس چہ باید کرد اے اقوام“ اور دوسرے کلام میں کمزوروں کو طاقتور بننے کا طریقہ بتایا ہے، لیکن وہ اس طاقت کو مطلق اور بے قید نہیں دیکھنا چاہتا بلکہ اس پر انسانیت اور اخلاق کی پابندیاں عاید کرنا چاہتا ہے۔

اقبال ملوکیت یا امپریل ازم کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتا ہے اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کی ضد خیال کرتا ہے۔ قومیت کے علمبرداروں کا نظریہ ”میرا وطن غلط ہو یا صحیح“ ہے۔ یہ جھوٹی عصیت حق و باطل میں تمیز نہیں ہونے دیتی۔ جب آدمی پرجہ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کے قابل نہیں رہتا تو وہ سب کچھ کر سکتا ہے اور اپنے عمل کو حق بجانب ٹھہرا سکتا ہے۔ جدید ملوکیت اور سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جس طرح سرمایہ داری قومی دولت میں اضافہ کے لئے نئی نئی منڈیوں کی تلاش میں رہتی ہے اس طرح ملوکیت جو وطنیت ہی کی ایک شکل ہے، نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے ان پر اپنا

پھر یا اڑانا چاہتی اور اپنے اقتدار کے حدود دنیا کے ہر گوشہ میں وسیع کرنے کی متمنی رہتی ہے۔ اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام چاہے خدا کی بے بس مخلوق پر کچھ بھی گزرے۔

آل انڈیا ریڈیو (لاہور) کی استدعا پر یکم جنوری ۱۹۳۵ء سال نو کے موقع پر اقبال نے جو پیغام دیا تھا اس کا ایک ایک لفظ انسانیت دوستی کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ اس پیغام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قوت کے استعمال کو صرف اسی وقت جائز سمجھتا ہے جبکہ وہ اخلاقی مقاصد کے لئے ہونے کے جوع الارض کے لئے۔ اس پیغام کے الفاظ یہ ہیں:-

”وہ حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی حدیم المثل ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر و ازیقنا حق بجانب ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں مٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔ لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، منطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدر حریت اور بشریت انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال نہیں پیش کر سکتا۔ جن نام نہاد ملبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خونریزی، مفا کی اور زیر دست آزادی کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاق انسانی کے نوامیس عالیہ کی حفاظت کریں انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی

ذہنی اور عملی سطح کو بلند کریں انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگان خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا صرف اس واسطے کے ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔  
 ”انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق

ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دست تپاؤں دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بد بختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی ایفون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔ جو سال گزر چکا ہے اس کو دیکھو اور نو دزد کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشہ میں چاہے وہ فلسطین ہو یا جیش ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدار نہ موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم نشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادِ میدانی میں کمزور و خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کے لاگو ہو کر کرہ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنادیں۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دنیا کی فیصلی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترام

انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔ کیا تم نے یہ نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسکوں کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام و نشان مٹا رہے ہیں۔ اس ایک واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قائم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو نسل و زبان و رنگ سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے المخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافی و وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں ظلم و ستم کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ مسمی نہ ہوں گے۔

اپنی شاعری اور فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ قومیت کے مسئلہ پر غور کیا تھا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ ہندوستان مسلمانوں کا بھی اسی طرح سے وطن ہے جس طرح اس ملک کے دوسرے بسنے والوں کا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں اس ملک کو اپنا وطن بنایا اور یہیں بس گئے۔ انھوں نے اس کی حفاظت میں چھ صدیوں تک اپنا خون بہایا اور بعض اوقات خود اپنے ہم مذہبیوں سے ہندوستان کی خاطر جنگ کی۔

چنانچہ اقبال کی اس زمانہ کی بعض نظمیں وطن دوستی کے جذبات سے مملو ہیں اور اردو ادب میں اب تک اپنی نظیر آپ ہیں۔ تصویرِ درد، ترانہ ہندی، نیا شوال اور ہندوستانی بچوں کا گیت اسی رنگ میں ہیں۔

اقبال کو ہر اعلیٰ جذبات رکھنے والے شخص کی طرح وطن سے محبت ہے لیکن وہ وطنیت سے نیراہ ہے جو ایک مستقل نظریہٴ حیات ہے جس کی تبلیغ سب سے پہلے مغربی دنیا میں مخصوص اغراض کے تحت ہوئی۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے نام نہاد وطن پرستوں نے بھی اہل مغرب کی ریس میں ہندوستان کی ہئیت اجتماعیہ کو نشوونما کے لئے انہیں اصولِ حیات کو اختیار کرنا ضروری سمجھا جو یورپ میں دائمی جنگ و فساد کا موجب ثابت ہوئے ہیں اور جو اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں۔ مغربی تصورات کے تحت اس ملک کی اکثریت نے ہندوستان کی ہئیت اجتماعیہ کی تنظیم کے لئے جو نقطہٴ نظر اختیار کیا وہ نہ صرف یہ کہ اسلامی روایات کے نقیض تھا بلکہ اس کے ساتھ ہی اس سے مسلمانوں کی باطنی ہم رنگی اور اشتراک احساس کو سخت صدمہ پہونچنے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اکیسویں اجلاس (لاہور) میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ قومیت اور اس ملک کے مشترک مفاد کے متعلق جو اظہار خیال کیا وہ اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خطبہ میں اقبال نے بتایا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پورا حق حاصل ہے کہ وہ ان علاقوں میں جہاں ان کا مذہن غالب ہے اس قابل ہوں کہ اپنی تہذیب و روایات کو آزادی کے ساتھ ترقی دے سکیں اور ان اقدارِ حیات کے تحفظ کا سامان کر سکیں جو انہیں عزیز ہیں۔ اس غرض کے لئے ضرور یہ ہے کہ یہ تسلیم کر لیا جائے

فرنگی جمہوریت کے اصول اس ملک کے مخصوص حالات کے لئے موزوں نہیں ہیں۔ اقبال نے اسلامی ہند کی سیاسی تشکیل کے تصورات کو سب سے پہلے اس موقع پر پیش کیا جس کی رو سے پنجاب صوبہ سرحدی سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک متحدہ مملکت قائم کی جائے جس کو حکومت خود اختیاری کے تمام حقوق حاصل ہونے چاہئیں چاہے سلطنت برطانیہ کے اندر رہ کر یا اس کے باہر۔ اقبال نے اس ضمن میں یہ بھی کہا کہ ایسا کرنے سے مسلمانوں میں ہندوستان سے سچی محبت پیدا ہوگی اور وہ اس کی آزادی کے لئے اپنی عزیز ترین متاع بھی قربان کرنے کے لئے آمادہ ہو جائیں گے اور اس کے ساتھ ان اعلیٰ اقدار کا تحفظ بھی ممکن ہوگا جن کی خاطر جاغیس اپنے اداروں کا بقا چاہتی ہیں کہ وہ ان اقدار حیات کے بیرونی قالب ہوتے ہیں۔

اقبال جدید مملکت کی جمہوری تنظیم کو ہر ملک کے لئے موزوں نہیں سمجھتا۔ یہی جمہوریت جو کمزور قوموں کے حقوق کی علمبردار بن کر اٹھی تھی آج ملوکیت کے سب سے ترین مناظر دنیا کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ فرانسیسی جمہوریت کو مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ انقلاب کے وقت ”قوم زندہ باد“ کا جوش و خروش بے بس مخلوق کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لئے بلند کیا گیا تھا وہی بیدار جمہوری فرانس کی سلطنت کو وسیع کرنے اور دوسروں کو غلام بنانے کے لئے اٹھا کیا گیا۔ قوت و اقتدار کا جذبہ جدید تمدن دنیا کا سب سے زیادہ موثر جذبہ ہے جس کا شکار خود جمہوریتیں بن گئیں۔ پھر موجودہ جمہوریت کے خارجی مظاہر ایسے پٹھانوں کی زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والے اور غیر مستحقوں کو سیاسی اقتدار کی



گدی پر بٹھانے والے ہیں کہ اگر اقبال بھی اس دور کے دوسرے نامور مفکروں کی طرح ان سے بیزار ہے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ عمومیت کی ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ اس کی بدولت انسانی ذمہ داری کے اصول کو سخت ٹھیس لگتی ہے۔ اس نظام کے تحت وہ لوگ کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے جو ایسا کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں بلکہ عوام پر اپنی رائے کی تشکیل کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اعلیٰ سے اعلیٰ انسان بھی خود کچھ نہیں کرتا بلکہ اپنے تئیں خارجی قوتوں کا کھیل تصور کرتا ہے۔ زمانہ کی آندھیاں اسے کبھی ایک طرف اڑا لے جاتی ہیں اور کبھی دوسری طرف۔ وہ اپنے اخلاقی معیار سے حالات اور واقعات کو جانچنے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے ضمیر کے فیصلہ کو بھی دوسری کی رائے کا پابند کر دیتا ہے۔ اس کا نہ کوئی سیاسی عقیدہ ہوتا ہے اور نہ کوئی عمرانی نصب العین جس کی روشنی میں وہ اپنا قدم آگے بڑھائے۔ زندگی اس کے لئے ایک بھول بھلیاں ہے جس میں وہ ایک اندھے آدمی کی طرف ٹانگ ٹوٹیاں مارتا پھرتا ہے۔ جب کوئی واضح منزل اس کے سامنے نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کو آگے بڑھنے اور حالات بدلنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ یہی حالات ہیں جن کے باعث جدید عمومی محکمات حرکت اور عمل کے لئے اخلاقی اور روحانی محرکات کی تلاشی ہیں کہ بغیر ان کے ان کا وجود خطرہ میں ہے۔

انسانیت کے تمام اہم فیصلوں کو جو زندگی کے رخ کو بدلنے والے ہوں محض تعداد کے تابع کر دینا انسانیت کے لئے باعث ننگ ہے۔ جمہوریت کا بڑا عیب جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ وہ شمار کرنا تو جانتی ہے لیکن وزن کرنا نہیں جانتی جس کے بغیر ہمیت اجتماع میں عدل و اعتدال قائم نہیں رہ سکتا

”مغرب کلیم“ میں جمہوریت کی تعریف مرد فرنگی کی زبانی اس طرح کی ہے۔

اس راز کو اک مو فرنگی نے کیا فاش  
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے  
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں  
بندوں کو گنا کرتے ہیں تو لا نہیں کرتے

اقبال نے جدید عمویت پر متعدد جگہ اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ یہاں  
صرف چند مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

متلع سنی بیگانہ از دوں نظرتاں جوئی      ز سراں شوخی طبع سلہانے نمی آید  
گزیر از طرز جمہوری غلامِ نچتہ کا لے شو      کہ از مغزو و صد فکر انسانے نمی آید  
دوسری جگہ کہتا ہے :-

ہو وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام      جس کے پردہ میں نہیں غیر از نوئے قیصری  
دیو استبداد جمہوری قبایں پائے کو ب      تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری  
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق      طب مغرب میں منے میٹھے اثر خواب آورنی  
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں      یہ بھی اک سرمایہ داروئی کی ہونگ زندگی  
اس سربلگٹ لوگوں گلستاں سمجھا ہے تو      آہ لے نادان قفس کو آشیان سمجھا ہے تو

اقبال حقیقی آزادی کی روح کا مخالف نہیں۔ آزادی خودی کی پرورش کے لئے  
ضروری ہے۔ غلامی کی بے آب و دہگ زندگی انسانیت کے لئے باعث ننگ ہے  
وہ خود آزاد منش شخص تھا اور دوسروں میں بھی آزادی کا جوہر دیکھنا چاہتا تھا اس  
اس امر کا قوی احساس تھا کہ افراد میں اعلیٰ سیرت و کردار صرف اسی وقت پیدا

ہو سکتا ہے جب کہ وہ آزادی کی ہوا میں سانس لیتے ہوں۔ اس کو غلاموں کی بصیرت میں ہمیشہ شبہ رہا۔

بھروسہ کہ نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر کہ دنیا میں فقط مردانِ حرکی آنکھ ہی مینا اقبال نے اپنے آخری زمانے کے کلام میں بھی ہندوستان سے اپنی محبت اور اس کی آزادی کے متعلق اظہار کیا ہے۔ لیکن یہ محبت اس فطری جذبہ پر مبنی ہے جو انسانیت کی قدر مشترک ہے۔ یہ محبت اس واسطے نہیں کہ دو سروں نفرت کی جائے۔ اپنی نظم "شعاع امید" میں وہ مشرق کی عام بد حالی اور تاریکی کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی "شوخی کرن" سے اس طرح اپنی امیدیں وابستہ کر لہے

اگ شوخی کرن شوخی مثال نگہ حور  
 بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو  
 چھوڑ دو گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو  
 غادر کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز  
 چشمِ مہ و پروں ہے اسی خاک سے روشن  
 اس خاک سے اٹھے ہیں وہ خواص معانی  
 جس ساز کے فنون سے حرارت تھی، دلوں میں  
 بت خانہ کے دروازہ پہ سوتا ہے برہمن  
 مشرق سے ہو نیرادہ مغرب سے حذر کر  
 پھر اہل ہند سے یوں گلہ کرتا ہے،۔

معلوم کہ ہند کی تقدیر کہ اب تک  
 بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

جاں بھی گروغیسر، بمن بھی گروغیسر افسوس کہ باقی نہ مکاں ہو نہ مکیں ہے  
یوہپ کی غلامی پہ رمضانہ ہوا تو مجھ کو تو کلمہ تجھ سے ہی پر پکے نہیں ہے  
”جاوید نامہ“ میں اقبال نے مختلف افلاک کی سیر کا حال بیان کیا ہے  
جو اس نے اپنے مرشد مولانا روم کے ساتھ کی تھی۔ فلک زل پر روح ہندوستان  
سے اقبال کی ملاقات ہوئی۔ چنانچہ وہ اس ملاقات کا ایسے درد بھرے لفظوں میں ذکر  
کرتا ہے کہ اس کا ہر لفظ دل کے پار ہوا جاتا ہے۔ ”روح ہندوستان“ سے ملاقات کا  
پہلا منظر یہ ہے۔

آسمان شش گشت دھوئے پاکِ اود پردہ را از چہرہ خود بر کشاد  
در جیش نار و نور لایزال درد و چشم او سرور لایزال  
با چیں خوبی نصیبش طوق و بند برب او نالہ ہائے درو مند  
گفت رومی روح ہنداست این نگر

از فغانش سوز ہا اندر جگر

ہمارے شاعر کو دیکھ کر ”روح ہندوستان“ اس کی طرف بڑھی اور  
اس طرح نالہ و فغان کرنے لگی۔

شمع جاں افسردہ در فانوس ہند ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند  
مروک نامحرم از اسرار خویش زعمہ خود کم زندہ بر تار خویش  
برنماں رفتہ می بند و نظر ز آتش افسردہ می سوز و جگر  
بند ہا بردست و پائے من از دست نالہ ہائے نار سائے من از دست

اس سیر کے سلسلے میں اقبال اور پیر رومی ایک خونیں دریا کے پاس پہنچے

جس میں ایک کشتی موجوں کے تھپڑے کھاتی ہوئی ادھر سے ادھر جا رہی تھی اس کشتی میں سے آواز آئی کہ ہمیں نہ ”وجود“ قبول کرتا ہے اور نہ ”عدم“ ہم کہاں جائیں؟ ہم نے جہان شرق و غرب کی خاک چھان ڈالی کہیں ہمارے لئے جائے پناہ نہیں، جہنم کی فتنیں کیں کہ اپنے دروازے کھول دے کہ ہم اندر داخل ہو جائیں لیکن اس نے بھی ہم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مرگ ناگہاں کے ہاتھ پاؤں جوڑے کہ خدا را ہمیں نجات دے۔ اس نے پہلے ہمیں دیکھا اور پھر آنکھیں پھیر لیں۔ یہ دونوں روحیں بنگال کے میر جعفر اور دکن کے میر صادق کی تھیں جنہوں نے اپنے وطن سے غداری کی تھی۔

جعفر از بنگال و صادق از کن  
 ننگ آدم ننگدین ننگ وطن  
 نابول و ناامید و نامراد  
 ملتے از کار شاں اندر فضا  
 اسی ضمن میں اقبال ملت ہندی کا درد بھرے دل سے ذکر کرتا ہے۔  
 اس کا ہر لفظ حب وطن کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ وہ اس کی زبوں حالی پر  
 اس طرح نوہ کرتا ہے۔

ملتے کو بند ہر ملت کشاد  
 ملک و و منیش از مقام خود فنا  
 می ندانی خطہ ہندوستان  
 آں عزیز خاطر صاحب دلاں  
 خطہ ہر جلوہ اشش گیتی فروز  
 در میان خاک خون غلطہ ہنوز  
 دگر کشن تنجم غلامی را کہ کشت؟  
 ایں ہمہ کردار آں ارواح زشت  
 ہندوستان اب تک گھلو خلاصی کی جدوجہد میں اس لئے ناکام رہا کہ اس کی  
 حیات اجتماعی میں جعفر و صادق کی ملعون رو میں اب تک اپنا کام کر رہی ہیں لہذا

زشت کی لعنت سے اس ملک کے افراد میں اعلیٰ سیرت کا جو ہر نہیں پیدا ہوا جس کی بدولت وہ اپنی کوتاہ خیالیوں کو مصالح کلمی کی خاطر قرباں کرتے اور اپنے مسائل کے حل میں عقل و بصیرت سے کام لیتے۔ انھیں کی وجہ سے وہ غالب قوم کی جادوگری سے مسحور ہیں۔ جب وہ ذرا خواب کی حالت سے بیدار ہوتے ہیں تو حکمرانوں کی ساحری پھر انہیں تھپک تھپک کر سلا دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسحور ہونے والوں نے اجمعی تک رسوخ کا پکا ارادہ ہی نہیں کیا۔ اس باب میں کسی دوسرے کی شکایت فصول ہئے شکایت کرنا ہے تو خود اپنے آپ سے کرنی چاہئے۔ مندرجہ ذیل اشار میں ملوکیت اور غلامی کی نفسیات کس خوبی سے بیان کی ہے۔

آبتاؤں تجھ کو رمز آیت ان الملوك  
سلطنت اقوام غالب کی ہواک جادوگری  
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم گر  
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمران کی ساحری  
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز  
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں سازد لبری  
از غلامی فطرت آزاد را رسوا کن  
ماتراشی خواجہ از برہمن کافر تری

معروضہ بالا مطالب سے واضح ہو گیا ہو گا کہ اقبال اجتماعی زندگی کے لئے نظام حکومت کی ضرورت کا قائل ہے لیکن اس کی کسی مخصوص خارجی شکل مطلق اور دائمی نہیں سمجھتا۔ ہر قسم کا طرز حکومت صحیح اور موزوں ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے اعمال انسانی نتیجہ خیز بنتے ہوں اور نظام عدل نافذ ہوتا ہو جو اس کا مشاود وجود ہے۔ اگر حکومت اس مقصد کو پورا نہیں کرتی تو وہ بے سود ہے چاہے اس کی اصطلاح میں کتنی ہی مرعوب کن کیوں نہ ہوں۔ اس خیال کے علاوہ اس کے سیاسی افکار میں قدر حریت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ انسانی روح

آزادی کا علم بردار ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ وہ ہر گروہ کی خود مختاری کا قائل ہو۔  
 جدید مملکت کی خصوصیات کے متعلق اس نے اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔  
 وہ اس کی جارحانہ وطنیت اور ملوکیت، اطلاق سے اس کی بے تعلقی اور اس کے  
 جھوٹے جمہوریت کے دعوؤں سے بیزار ہے۔ وہ دنیا میں ایسا نظام حکومت  
 دیکھنے کا مستحق ہے جو وسیع تر انسانیت کے ارتقا میں ہمارے ہونے کے بجائے  
 ممد و معاون ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ سیاست بھی تمدن کے  
 دوسرے شعبوں کی طرح بے قید اور مطلق العنان نہ رہے بلکہ ضبط و آئین اور  
 اخلاق کی پابند ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک وہی سیاست حقیقی ہے جو مصالح  
 کلی کی گنجھایاں ہونے کے جزئی معنادار کی جسے افادی نقطہ نظر کے مطابق اکثریت کے  
 ذریعے تسخیر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چونکہ کوئی سیاسی نظام دائمی نوعیت  
 نہیں رکھتا اس لئے انسانیت کو اس کا پورا موقع حاصل رہتا ہے کہ وہ نئے  
 حالات کے مطابق ازلی اور ابدی اخلاقی اصولوں کے تحت اپنی معنوی تنظیم  
 عمل میں لاتی رہے اور اپنے احوال و ضروریات کی تکمیل کا سامان بہم پہنچائے۔  
 ضرور ہے کہ اس تنظیم میں انفرادی اقدار جیسے آزادی، عزت نفس اور ذاتی وقار  
 برقرار رہیں اور ساتھ ہی اہمیت اجتماعی کی مجموعی نشو و نما اور نظام امن و عدل  
 میں بھی کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ سوائے اس صورت کے مملکت اپنے منشاء  
 پورا نہیں کر سکتی۔ ایسے نظام مقاصد کی پابند ہونی چاہئے جو انسانی اقدار کو فروغ دینے  
 والے اور زندگی کو فراقانی بخشنے والے ہوں۔

**نظم معیشت** | انسان کائنات اور زندگی کے متعلق جو مخصوص نقطہ نظر رکھتا ہے اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازمی ہے۔ اقبال کے تصورات معیشت کے متعلق وہی ہیں جو اس کے فلسفہ حیات میں کھینچے ہیں۔ چونکہ اقبال اثبات خودی اور آزا دی کا علمبردار ہے اس لئے ضرور تھا کہ ان اصول کی جھلک اس کے ان تصورات میں بھی موجود ہوتی جو اس نے معاشی زندگی کی نسبت جستہ جستہ طور پر پیش کئے ہیں۔ اثبات خودی کا اصول لازمی طور پر انفرادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن چونکہ اقبال مطلق انفرادیت پر مذہب و اخلاق کی تحدید ضروری سمجھتا ہے کہ اس سے تحقق ذات میں مدد ملتی ہے اس لئے وہ اپنے نظام معیشت میں اجتماعی حقوق اور ذمہ داریوں کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔

اس وقت دنیا میں تین نظام معیشت رائج ہیں۔ ایک فاصلہ انفرادیت یا سرمایہ داری کا نظام دوسرے اشتراکیت یا اشتمالیت کا نظام اور تیسرا اسلامی نظام۔ اقبال کے تمدنی تصورات چونکہ بنیادی طور پر اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں اس لئے حل جب ہمیں ملے وہ سرمایہ داری اور اشتراکیت پر تنقید کرتے ہوئے اسلامی نظام معیشت کو ان دونوں پر نفسیت دیتا ہے اسلام نے تمدنی زندگی کے متعلق جو حل پیش کئے ہیں وہ بیشتر اتمزاجی نوعیت رکھتے ہیں۔ زندگی ایک بڑی چمپیدہ حقیقت ہے۔ اس کے مسائل کے حل اتمزاجی نوعیت ہی کے ممکن ہیں جو مختلف پہلوؤں پر حاوی ہو سکیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں زندگی کی چمپیدہ حقیقت کو سادہ بنانے اور ایک طرف ملوث



کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربہ نے بتایا کہ زندگی کی گنتی ان باتوں  
قیاست تک نہیں سمجھ سکے گی۔ یہ تحریکیں مبتنا بناتی اور سنواری ہیں اس سے  
کہیں زیادہ بگاڑتی ہیں۔

اسلام کا ایک بڑا کارنامہ تو یہ ہے اس نے دین اور دنیا کی تفریق کو  
مشاویہ مسلمان جب و ما نمختا ہے دینا امتانی الدنيا حسنة و فی الاخرۃ  
حسنة تو وہ در اہل انسان کے معاشی عمل کو بھی اس کے اخلاقی عمل کا ایک جز  
قرار دیتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے جعلت لی الادب مسجد الامیر علی  
تمام زمین مسجد ہے (یعنی تمام دنیاوی اعمال بھی اخلاقی نوعیت رکھتے ہیں۔ انسانی  
عمل کی کوئی شے بھی اخلاقی اور روحانی عنصر سے خالی نہیں ہو سکتی۔ معاشی مسائل  
کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ انیس اخلاقی اعمال سے ملحدہ تصور نہ کیا  
جائے۔ ایسا کرنے سے ہمارے معاشی اعمال کا سیار کس قدر بلند ہو جائے گا! یہ کہنا  
کہ معاشی اعمال ادنیٰ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں صحیح نہیں ہے۔ کسی سیرچی کا نیچے  
والا ڈنڈا اوپر والے ڈنڈے کے مقابلہ میں کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اگر زندگی کی وحدت  
کو تسلیم کیا جائے تو اعمال کا سرچشمہ ایک ماننا پڑے گا چاہے وہ اعمال معیشت سے  
سے قفل رکھتے ہوں یا اخلاق سے۔ جو لوگ اپنے ارادہ اور سعی و جہد سے معاشی اقدام  
کی تخلیق کرتے ہیں وہ ضرور ہے کہ اعلیٰ اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہوں۔

تمدنی توازن اسی وقت ممکن ہے جبکہ خالص افادی معاشی اعمال بھی  
اخلاق کے تحت آجائیں۔ معاشی اور اخلاقی عمل میں اگر کچھ فرق ہے تو صرف اتنا کہ  
اول الذکر میں اکثر اوقات انفرادی عنصر غالب رہتا ہے اور ثانی الذکر میں انسانی

اخلاق کا مقصد یہ ہے کہ انفرادی عمل میں انسانی عنصر پیدا کرے۔ جدید سرمایہ داری آج دنیا کے لئے وبال اسی سبب سے بن گئی ہے کہ اس میں اخلاقی اور انسانی عنصر مفقود ہو گئے ہیں۔ وہ انسان کو محض ایک حیوان مانتی ہے جس کی زندگی کا مقصد سوائے پیٹ کی فکر کے اور کچھ بھی نہیں۔ انسان اپنے اس مقصد کو مسابقت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے۔ ان اصولوں پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج جدید انسان کی زندگی میں ایک زبردست خلا پیدا ہو گیا ہے جسے پُر کرنے والی کوئی چیز نہیں وہ سکون و امن سے محروم اور خود اپنے آپ سے نبرد آزما ہے۔ وہ تیز چلا چارہا ہے لیکن نہیں معلوم کہ اس کی منزل کدھر ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جب تک اخلاقی اور معاشی مقاصد ہم آہنگ نہ ہوں اس وقت تک زندگی میں ربط و وحدت نہیں پیدا ہو سکتی۔ انسانی خواہشات کی حقیقی تکمیل صرف اس وقت ممکن ہوگی جبکہ وقتی کے ساتھ ابدی مقاصد ہمارے عمل میں شامل ہوں کہ یہی مسرت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ ہماری انفرادی زندگی عالمگیر نظام مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے یہ نظام مقاصد منشاء الہی کا مظہر ہے جس کی وساطت سے کائنات اور زندگی میں ربط و معنی پیدا ہوتے ہیں۔

زندگی کے معاشی پہلو کی اہمیت اس سے واضح ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ انسانی فطرت اپنے اصلی روپ میں بے نقاب ہوتی ہے۔ اپنی مادی ضروریات کی پابجائی کے لئے انسان خارجی فطرت کے مظاہر کے تصورات بناتا اور پھر اپنے ان تصورات کے جال میں انہیں پھانسنے کی کوشش کرتا ہے۔ تعقل کا سارا عمل اسی سے عبارت ہے۔ ذہن انسانی کی دوسری کوشش یہ ہوتی ہے کہ مادی

شیاء میں فرق کرے بعض کو مفید اور بعض کو غیر مفید قرار دے۔ ذہن کی یہ قدر آفرینی معاشی عمل کی جان ہے۔ فطرت میں تصرفات کر کے انسان اپنی بدو جہد کا ایک میدان تلاش کرتا ہے اور قدر آفرینی سے خود اپنے ذاتی تھمتی اور اپنے اخلاقی وجود کے استحکام کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ فطرت کے دل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ انسان اس کو اپنے فیض نظر سے با قدر بنائے کہ یہی اس کی علت غائی ہے۔ قدر آفرینی کے بغیر اشیاء فطرت بے معنی طواری سے زیادہ وسیع ہیں اقبال نے ایک جگہ شاعرانہ انداز میں یہ نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ انسان کے آگے عرض نیازیں مشغول ہے۔ فطرت کی ہر شے پر اس وقت وجود کا اطلاق ہوگا جبکہ کسی نظام مقاصد کے تحت اس کی قدر و قیمت متعین ہو جائے۔

حدیث ناظر و منظور رازے است      دل ہر ذرہ در عرض نیازے است  
تو اے شاہد مرا مشہود گردان      ز فیض یک نظر موجود گردان  
کمال ذات شے موجود . لودن      برائے شاہدے مشہود بودن  
زدالش در حضور ما بنودن      منور از شعور ما بنودن  
پھر زندگی کی تعریف ہی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ وہ تصرف و تسخیر کی ایک مستقبل داستان ہے۔ اس نامک کے مختلف پردوں پر شوق ایجاد و تخلیق نے جو نقش و نگار بنائے ہیں ان میں خواہشات کی رنگ آمیزی سے کام لیا گیا ہے۔

زندہ ہشتاق شو خلاق شو      ہجو ما کیسہ زندہ آفاق شو

انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر ادھوری رہتی ہے۔ روح اور ذہن جسم سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جاسکتا۔ مادی وجود کے قیام و بقا کے لئے اسباب معیشت فراہم کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ انسان کے معاشی عمل کی ابتدا عقل سے ہوئی۔ عقل ہی کے ذریعہ سے انسان نے اپنی مادی ضروریات کے لئے عالم خارجی میں تصرفات شروع کئے۔ مادہ پر جو عقل کی راہ میں رکاوٹ تھی ذہن نے قابو پایا اور اپنے فائدہ کے لئے اس کی شکلیں بدلیں۔ معاشی عمل سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مادہ کو نئی نئی شکلیں دی جائیں اور اس طرح اس کو بے قدری کی تاریکی سے نکال کر قدر آفرینی کی روشنی میں ظاہر کیا جائے۔ اس طرح سارا عالم انسان کے معاشی عمل کی جولانگاہ بن گیا۔ هو الذی خلق نکم ما فی الارض جمیعاً (خدا ہی ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے) یہ دعویٰ غلط نہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے۔ عقل کی ابتداء مادہ کی تسخیر ہی کے لئے ہوئی اور آج بھی اس کا اصلی مقصد و منشا یہی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح انسان نے اشیاء و فطرت کو جو پہلے پہل بے سود بے قدر اور بے معنی تھیں اپنے استعمال کے لئے موزوں بنایا۔ معاشی مقاصد کے تحت صنعت و حرفت نے جنم لیا جن سے محفل تمدن کی رونق و وچند ہو گئی۔ ذہن کی فطرت پر کار فرمائی سے معاشی اقدار پیدا ہوئیں اور دولت و ثروت کا ظہور ہوا۔

من بگویم در گذر از کاخ و کوئے دولت نشست ایں جہاں رنگ بونے  
وانہ وانہ گوہر از خاکش بگیسر صید چوں شاہین ز افلاکش بگیسر

معاشی عمل کی ایک انفرادی نوعیت ہے اور دوسری اجتماعی۔ معاشی قدر اس میں ہے کہ فرد اپنے عمل سے اپنے اور اپنی جماعت کے افادہ و مسرت میں اضافہ کرے۔ معاشی عمل سے خودی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کے استحکام میں مدد ملتی ہے۔ لیکن اگر اظہار خودی جائزہ دے سے باہر ہو جائے تو وہ تمدن کے لئے بربادی کا موجب ہو سکتا ہے جیسا کہ جدید سرمایہ داری نے ثابت کر دیا ہے۔ حقیقی معاشی قدر وہ ہے جو شخصی اور اجتماعی جبلتوں کے تضاد کو رفع کر دے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ معیشت جس میں اظہار ذات کے مواقع موجود نہوں فطرت انسانی کا ساتھ نہیں دے سکے گی۔ ازاں ہی اقدار کا حامل ہوتے ہیں چاہے وہ اقدار اخلاقی ہوں یا معاشی۔ یہ اقدار ایک مخصوص نظام مقاصد کے تحت ہوتی ہیں جو اس مخصوص گروہ کا مذہب کہلاتا ہے اور جس سے حیات و کائنات کا مجموعی نقطہ نظر متعین ہوتا ہے۔ جب ہم کسی معاشی عمل کو برا کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم کسی اعلیٰ قدر کو اپنی ضرورت یا خواہش پر ترجیح دے رہے ہیں۔ یہ عمل انتخاب اس نظام مقاصد کا جزو ہوتا ہے جس سے زندگی ایک خاص رنگ میں رنگ جاتی ہے اور شعوری یا غیر شعوری طور پر افراد اور جماعتوں کے یقین و ایمان کا سرمایہ بھی اس پر بنی ہوتا ہے۔

سوسائٹی کے اندر زندگی بسر کر کے آدمی اسباب معاش پیدا کرتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ سوسائٹی کے حقوق کا ہر نظام معیشت میں پورا لحاظ رکھا جائے۔ انفرادیت پسندی کا رجحان یہ ہے کہ آدمی اپنی ملکیت سے جو چاہے کرے۔

اس میں کسی کو دخل دینے کی حاجت نہیں۔ دوسری طرف اشتراکی کہتے ہیں کہ ملکیت چوری ہے جو سوسائٹی کا حق مار کر حاصل کی گئی ہے۔ وسائل دولت پر ملکیت کا قبضہ ہونا چاہیے۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اسلامی اصول معیشت ہے جو ملکیت و سرمایہ کے وجود کو جائز تصور کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اسپر ایسی حدود قائم کر دیتا ہے کہ بجائے مضر ہونے کے وہ ہئیت اجتماعی کے لئے مفید ہو جائے۔ عمل کی آزادی جس میں دولت آفرینی کی آزادی بھی شامل ہے، تمدنی فلاح کی اعلیٰ ترین قدر ہے لیکن منظم معاشرہ میں تعاون عمل کی مناسب صورتیں پیدا کرنا بھی اس سے کم نہیں کہ بغیر اس کے خود افراد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔

یہ عام مشاہدہ ہے کہ دو افراد بالکل ایک ہی طرح کی صلاحیتیں لے کر نہیں پیدا ہوتے۔ اگر ان میں قابلیتوں کا کوئی فرق نہیں تو وہ ایک دوسرے کے مثنی ہیں لیکن ان کے الگ الگ وجود کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔ فطرت افراد کے درمیان جو فرق و اختلاف رکھتی ہے وہ بے مقصد نہیں ہوتا۔ سچاٹ یکسانیت تخلیق و ایجاد کے جوہر سے محروم رہے گی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فطرت کو تکرار پسند نہیں۔ اس کا ہر نقش اپنے اندر ایک قسم کا انوکھا پن رکھتا ہے اس کی انجمن آفرینی بھی من و تو کے فرق کی رہین منت ہے۔

پسند اس کو تکرار کی خونہیں      کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں  
من و تو سے ہے انجمن آفریں      مگر میں محفل میں خلوت نشیں  
جلوت و انجمن میں بھی فرد کا ذوق بیکٹائی باقی رہتا ہے تاکہ وہ سب کے ساتھ

رہنے کے باوجود اپنی خودی کا الگ تحقق و اثبات کر سکے۔ اس بنا پر اسباب معاش میں فرق مراتب پیدا ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے۔ لَحْنٌ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ فِي دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرَ يَدِهِمْ نَ دُنْيَا كِي زَنْدَكِي مِي اِن كِي رُوْزِي تَقْسِيْم كِرُوِي هِي اُور بَعْض كِي دِي جِي بَعْض پَر بَلَنْد كِرُوْنِي هِي كِي اِس طَرَح اِيَك دُو مَرِي كُو فَذ شَكَا رُتْهَرَاتِي هِي اُ وَاللّٰهُ فَصَلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِى الرِّزْقِ وَاللّٰهُ نَ بَعْض كُو بَعْض پَر رَزَق مِي بُرْتَرِي دِي )۔ اِس فرق مراتب سِي مُلْكِيَت كَا مُذَبَّح پِيْدَا هُو تَا هِي۔ اِنْسَان اَشْيَا كُو اِپْنِي خُودِي سِي وَابَسْتِه كَر لِيْنِي كَا خُوْگَرِي هِي۔ بَچْپِن مِي بِي بِي بَعْض چِيْزُوں كُو مُخْصُوص طَر پَر اِپْنَا سَبْجْهَا جَا تَا هِي اُور بَعْض دُو مَرِي چِيْزُوں كُو دُو مَرُوں كَا آهَسْتِه آهَسْتِه يِه اَشْيَا خُودِي كَا جُزْء بِن جَاتِي هِي۔ يَكِن اِگَر كُسي نِغَام مَعِيْشَت مِي اَسْبَاب دَوْلَت اُور مَعِيْشَت كِي فرق مراتب كِي بَاعْث كُسي خَاص گِرُوْه كُو دُو مَرِي گِرُوْه پَر دَا ئِي تَفْوَ ق وَا اَقْتِدَار مَاعِل هُو جَا ئِي تُو وِه تَمَدِن كِي لِيْ لَعْنَت بِن جَا تَا هِي۔ مَدَارِج مَعِيْشَت كِي فرق كِي باوجود اِنْسَانِيَت كَا يِه حَق هِي كِي وِه دَا ئِي اَقْتِدَار مَرَف اَعْلَم اَلْحَاكِمِيْن هِي كَا تَسْلِيْم كَرِي۔ اِگَر اَسْبَاب مَعِيْشَت سِي كُسي طَبَقَه كُو دَا ئِي اَقْتِدَار مَاعِل هُو تَا هُو تَا اِيْسِي حَالَت مِي مَعِيْشَت كِي تَلَاْش اِنْسَانِي خُودِي كُو ذَوِيْل وِر سُو اَكْرِنِي كَا مُرْجَب بِن جَا ئِي گِي جُو اَقْبَال كِي اَسَا سِي فِلْسَفَه تَمَدِن كِي خِلَاف هِي۔ اِنْسَانِي زَنْدَكِي كِي لِيْ يَقِيْنًا ذَرْق ضَرْوَرِي هِي يَكِن رُوْح اِنْسَانِي اَسْبَاب مَعِيْشَت سِي مُلْذَه هِي مَعِيْشَت اِس كَا مَقْصُود اِيْسِي بَلَك ذَرِيْعَه هِي اَصْل مَقْصُود تُو خُودِي كِي نَگْجَا بَانِي هِي جُو زَنْدَكِي كَا جُو هَر هِي۔

خودی کے نگہبان کو ہے نہ ہر بات وہ مان جس سے جاتی رہے اس کی آب  
وہی مان ہے اس کے لئے ارجمند رہے جس سے دنیا میں گردن بلند  
دوسری جگہ اس مطلب کو یوں بیان کیا ہے۔

لے طائر لاہوتی اس رزق سے سوچتیگی جس رزق سے آتی ہو پروازیں کوتاہی  
معاشی عمل میں انسان اپنا فیصلہ اور ارادہ استعمال کرتا اور ایک  
میں مقصد کے حاصل کرنے کے لئے اپنی ماعی کو وقف کر دیتا ہے۔ انفرادی  
انتخاب کے اصول سے کسی گروہ کی معیشت کو تقویت پہنچنی چاہئے نہ کہ ضعف  
افراد ہی اپنے اوصاف اور اپنے عمل پہ ہم سے اجتماعی ترقی کا سرچشمہ  
ہیسا کرتے ہیں۔ ہاں اس کی پابندی کرنا معاشرہ کا فرض ہے کہ افراد کے ایسے  
اوصاف کی مطلق قدر افزائی نہ کی جائے جن سے ابتری پیدا ہوتی ہو۔ اس قسم  
کے اوصاف موجودہ سرمایہ داری کے نظام میں ظہور پذیر ہو رہے ہیں اور  
ان کے باعث اس نظام سے عام بیزاری پیدا ہو گئی ہے۔

اس قسم کے معاشی نظام کا تصور ممکن ہے جس میں ملکیت کے جذبہ کی  
تشقی کے ساتھ ملکیت کو دوسروں کے فائدے کے لئے استعمال کرنے کے ضابطہ  
وضع کئے جائیں۔ یہ ضوابط اخلاقی اور قانونی صورت اختیار کریں گے جن کی

پابندی پر معاشرہ کو اصرار ہوگا۔ سرمایہ داری کا سب سے بڑا نقص یہ ہے  
کہ اس میں ملکیت کے جذبہ کی تشقی صرف چند اشخاص کے لئے ممکن ہوتی ہے  
دوسروں کو غیر حقیقی نفع کی امیدیں کام میں لگایا جاتا ہے لیکن ان کی شخصیت  
کی تکمیل کا کوئی سامان نہیں ہیا کیا جاتا۔ اس نظام میں اکثریت کی ماعی



مشتغیر مربوط اور میکانیکی حیثیت رکھتی ہیں اور ایک قسم کے عام احساس نامرادی کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ معاشی بندگی اور آقائی اس نظام کی خصوصیت ہے۔  
تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے

عذر لے چیرہ و تنال سخت ہیں فطرت کی تغیریں

اسلام نے ایک خاص قسم کی سرمایہ داری کو جائز ٹھہرایا ہے۔ یہ ایسی سرمایہ داری ہے جس میں اشیاء قدر و قیمت رکھتی ہیں اور اشخاص میں صلاحیتوں کے فرق کے باعث دولت کا فرق ہونا لازمی ہے۔ قرآن کریم بصراحت مذکور ہے و یوت ذی فضل فضئلہ (ہر فضیلت والے کو فضیلت دی جائے گی)؛ و لکن درجۃً مما عملوا (اور ہر ایک کے مرتبے ان کے اعمال کے مطابق ہیں)۔ فرق مراتب کو تسلیم کرنا اس واسطے ضروری ہے کہ تمدن کی ترقی مسدود نہ ہو جائے اور افراد کی حوصلہ مندیوں کے اظہار کے لئے مواقع باقی رہیں تاکہ پوری جماعت ترقی کرتی رہے۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ تجارتیں کرتے تھے، دولت جمع کرتے تھے لیکن اس کے ساتھ اجتماعی مقاصد کے لئے اس دولت کو بے دریغ صرف بھی کرتے تھے۔ تجارت و حرفت میں اسلام نے ہمیشہ انفرادی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا۔ اجیر و مستاجر کے تعلق کو عفو و رواج پر چھوڑ دیا گیا تاکہ مختلف احوال سے مطابق میں سہولت ہو۔ حکومت کی مداخلت صرف ان شاذ صورتوں میں روا رکھی گئی جبکہ کسی خاص طبقہ پر ظلم ہو رہا ہو۔ پھر اس کا انتظام کیا گیا کہ اسلامی نظام معیشت میں منتقل طور پر ایسے اسباب نہیں موجود ہونے چاہئیں جو دائمی طور پر معاشرہ کو دولت مندوں اور

فلسوں میں تقسیم کر دیں۔ حق معیشت کی مساوات اس نوعیت سے ہونی چاہئے کہ بغیر محنت کے کوئی شخص معاشی خوشحالی کی منزل تک نہ پہنچ سکے۔ اور اگر اس منزل تک پہنچ جائے تو معاشرہ میں اس کو کوئی غیر معمولی حقوق نہ حاصل ہونے چاہئیں۔ اصول وراثت، زکوٰۃ اور سود کی مانعت سے ایسا انتظام کیا گیا کہ سرمایہ معاشرہ کے مختلف طبقوں میں چلتا پھرتا رہے اور زیادہ عرصہ تک کسی ایک خاندان کے ہاتھ میں نہ رہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ معاشی ترقی صرف انھیں کے لئے ممکن ہو گی جو اس بات میں خاص اہلیت رکھتے ہیں۔ معاشی عدل قائم رکھنے کا اس سے بہتر طریقہ تصور میں نہیں آ سکتا اس نظام میں دولت کا فرق تفصیلت و برتری کی ضمانت نہیں ہو سکتا جیسا کہ اسلامی تاریخ شاہد ہے۔ فضائل کا منبع روحانی زندگی ہی رہے گی نہ کہ خارجی مادی زندگی۔

یہ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ استحکام خودی کا سامان بہم پہنچائے اس لئے کہ دائمی طور پر کسی دوسرے کا دست نگر ہونا خودی کے منفع کا باعث ہو گا۔ حدیث شریف میں ہے السید العلیا خیر من ید السفلی (اوپر چاہتا ہوا نیچے والے کا نیچے ہاتھ لینے والے کے ہاتھ سے) بہتر ہے انسان کے دو ہتھ بند ہونے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ دولت کے استعمال پر تحدید عائد کر دی گئی ہو لیکن دست سوال دراز کرنا اجزائے خودی کے انتشار کا باعث ہو گا۔

از سوال آشفقتہ اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی  
از سوال افلاس گرد و خوار تر از گدائی گد یہ گر نادار تر  
اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں بیان کیا گیا ہے۔

تا تو انی کیمیا شو بگل مشو در جهان منعم شو و سائل مشو  
 اقبال کا فقر کا تصور سائل کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصول فقر پر  
 عمل کرنے والا سائل نہیں ہو سکتا۔ اس کا دل بے نیاز ہر دو جہاں سے غنی ہوتا ہے۔  
 میں ایسے فقر سے لے اہل علقہ باز آیا تھا را فقر ہے بے دولتی و رنجوری  
 اشتراکی معیشت ذاتی ملکیت اور مبادلہ دونوں کو ختم کرنا چاہتی ہے  
 اور یہی دونوں معاشی دنیا میں قدر کو معین کرنے والے عناصر ہیں۔ یہ بغیر زر کی معیشت  
 ہے۔ اشتراکیت کے نزدیک اشیاء کی قدر آفرینی انفرادی فرق مراتب کو ختم کرنا  
 ثابت کرنے کا ذریعہ ہے۔ مارکس نے مزدور پیشوں کی ہمہ گیر ملکیت کے ذریعہ معاشی  
 مساوات کا خواب دیکھا تھا جس کی تعبیر اشتراکی دوس میں نظر آ رہی ہے۔ اس میں  
 شبہ نہیں کہ سرمایہ داری کے نظام میں سے انسانی اور اخلاقی عناصر ایک ایک کر کے  
 اس طرح خارج ہو گئے تھے کہ اس کے خلاف اشتراکی رد عمل کا ہونا فطری امر تھا  
 لیکن یہ اصل مرض کا علاج نہیں۔ یہ معاشی مسئلہ کو حل کرنے کے بجائے وہ سرے  
 اور زیادہ پیچیدہ مسائل کو پیدا کرنے کا موجب ہو گا۔ مکمل اور مطلق مساوی اس کی تقاضی ہے  
 کہ امتناع اشیاء میں اباحت مطلقہ موجود ہو۔ ایسی صورت میں کوئی معاشی نظم  
 برقرار نہیں رہ سکتا۔ اور تمدن کے مصالح کلی کی تنہداشت نہیں ہو سکتی۔ اقبال کہتا ہے  
 کہ اگر مزدور کو اشتراکی اصول کے موافق تمدنی زندگی کی باگ ڈور حاصل ہو گئی تو طریق  
 کو کہن میں کچھ دنوں بعد پر ویزی جیسے پیدا ہو جائیں گے اور اسی قسم کی یا ان سے بدتر  
 خرابیاں رونما ہو جائیں گی جن پر آج اشتراکی ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔  
 زمام کا۔ اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا طریق کو کہن میں بھی چلے ہیں پر ویزی

اشتراکیت کی تعلیم مادی اور اقتصادی مساوات چاہتی ہے لیکن وہ صرف لوگوں کے خارجی احوال میں تبدیلی سے اپنا یہ مقصد حاصل کرنے کی مدعی ہے۔ گزشتہ تجربہ بتاتا ہے کہ جب تک کوئی تعلیم انسانوں کے دلوں اور نیتوں میں تغیر نہ پیدا کرے کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ تمدن کے مظاہر اور لوگوں کی زندگی میں اسی وقت صحیح تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے جبکہ دل بدلیں۔ جو انقلاب ”مساواتِ کم“ کے اصول پر مبنی ہو گا وہ کوئی مستقل تمدنی اقدار نہیں پیدا کر سکے گا۔ یہ بھی انسانیت کا ہزاروں سال کا تجربہ ہے کہ اندرونی تبدیلی مذہب و اخلاق کی مدد کے بغیر نہیں آ سکتی۔

غربیاں گم کردہ اند افلاک را در شکم جویند جان پاک را  
دین آن پیغمبر حق ناشناس بر مساوات شکم دار و اساس  
ناخوت را مقام اندر دل است بیخ او در دل نہ در آب دگل است  
جب تک معاشی عمل پر اخلاق و مذہب کی روک نہ ہو اس وقت تک وہ بے لگام رہے گا چاہے وہ معاشی عمل نظام سرمایہ داری کے تحت ہو یا نظام اشتراکیت کے تحت۔ اخلاق ہی کی بدولت نیت کی پاکیزگی پیدا ہوتی ہے اور آدمی حیوانیت کی پستی سے بچل کر انسانیت کے بلند مقام تک پہنچتا ہے۔ جب تک اخلاقی اور معاشی اعمال ایک دوسرے پر روک کا کام نہ دیں صحیح تمدنی توازن نہیں قائم ہو سکتا۔

اسلام میں سرمایہ اور ملکیت خدا کی امانت ہے۔ وسائل دولت آفرینی پر نفاذ کو تصرف کا حق حاصل ہے اور نہ جماعت کو بلکہ خدا کو۔ انسان جن جن ترقی کر جائے گا

ذات واجب تعالیٰ کو اپنا مقصود و منتہا بنا کر اپنے ماضی اداروں میں بھی تبدیلی کرتا رہے گا۔ ہر زمانہ میں انسانی صفات عالیہ اس کا تئیں کریں گی کہ کونسا طریق کار تمدنی ضروریات کے لئے مناسب ہے۔ چنانچہ اسلام میں سیاست و معیشت کے باب میں کوئی قطعیت نہیں بنیادی اصول کو حتمی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اداروں کی شکلیں بدلتی رہیں گی اور ان میں احوال سے مطابقت ہوتی رہے گی۔ جس طرح سیاست میں حقیقی حاکمیت ذات واجب کی ہے اسی طرح وسائل معیشت خدا کے ہیں جن سے انسان استفادہ کر سکتا ہے۔ جس طرح دنیاوی حاکمیت کا معیار انسانی صفات عالیہ ہیں اسی طرح اسباب معیشت کی فراہمی بھی اخلاق کے تحت ہونی چاہئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسباب معیشت کو مہیا کرنے میں انسانی سعی و جہد اور ارادہ کو بڑا دخل حاصل ہے لیکن اگر خالق فطرت نے فطری وسائل اور سہولتیں نہ ہم پہنچائی ہوتیں تو انسان کی ساری ماضی و دھری کی دھری رہ جاتیں۔ الا درمن ذلک کانکتمہ یہی ہے جس کی صراحت ان اشعار میں کی گئی ہے۔

پاتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون	کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر کچھم سے با و سازگار	خاک یکس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نور آفتاب
کس نے بھڑوی موتیوں سے خوش گندم کی	موسموں کو کس نے سکھائی ہے خجے انقلاب
وہ خدا یا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں!	تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں، میری نہیں!

دوسری جگہ اسی مطلب کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

رزق خود را از زمیں برون رواست      ایس متاع بندہ و ملک خداست

بندہ مومن امیں حق مالک است غیر حق ہر شے کہ بینی مالک است  
باطن الاذن اللہ ظاہر است ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

زمین اور سماویہ پر انفرادی تصرف امانت کے طور پر حق بجانب ہے  
بشرطیکہ ان کا استعمال ایسے نظام معیشت کے تحت ہو جو کسی شخص کو بھی رزق  
سے محروم نہ ہونے دے۔ کائنات اور اس کے وسائل اتنے وسیع ہیں کہ اگر انسان  
عقل و فہم سے کام لے کر اپنی تمدنی زندگی کو صحیح بنیادوں پر قائم کرے تو کوئی  
وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ انسانیت کا بڑا حصہ ناداری اور تنگدستی میں گذر بسر  
کرے جب ذات واجب رزق کی مالک ہے تو طلب رزق میں غیر ارشاد کی  
غلامی شرف انسانیت کو بٹا لگانا ہے۔ آیات شریفہ وجعلنا لکھ فیہا  
محاییش (اور ہم نے زمین میں تمہارے لئے مساوش پیدا کی) اور ان اللہ هو الذی  
ذوالقوة المتین (بیشک اللہ ہی روزی دینے والا بڑی زبردست قوت  
والا ہے) میں اس حقیقت کو ظاہر کیا گیا ہے کہ رزق اُسی کے قبضہ قدرت میں ہے۔  
جب نظام کائنات پر اُسی کی ذات قادر و مختار ہے تو دورویٹیوں کے لئے کسی کے  
آگے ہاتھ پھیلاؤ کیا؟ یہ شرک کی ایک غیر محسوس لیکن خطرناک شکل ہے۔ اقبال  
کے نزدیک معیشت کا معیار و مقصود یہ ہونا چاہئے کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے  
تاکہ ہر ایک ممکنات حیات کو آزادی سے ظاہر کر سکے۔

کس نماں در جہاں محتاج کس نکستہ شرع ہمیں ایں است و بس  
مال و دولت فی نفسہ نہ برے ہیں اور نہ اچھے۔ ان کی اچھائی اور برائی کا  
فار و ماد ان کے استعمال پر ہے۔ دولت ایک وجہ سے خیر اور ایک وجہ سے شر

بن جاسکتی ہے۔ امام غزالی نے خوب کہا ہے کہ دولت کی مثال سانپ کی سی ہے کہ منتر جاننے والا تو اس کو اس طرح پکڑتا ہے کہ اس میں گزیر ہر ہرہ کالے اور غافل اس کو پکڑ کر ہلاک ہو جاتا ہے<sup>(۱)</sup>۔ پھر علم و دولت کے ذریعہ انسان غلبہ و استیلا چاہتا ہے۔ دل کو کمالِ قدرت طبعاً محبوب ہے اور دولت ابابِ قدرت میں سے ہے۔<sup>(۲)</sup> لیکن اس کے ساتھ مشروط یہ ہے کہ انسان حدودِ انہی کے اندر رہ کر اپنی قوتوں اور تصرفات کو استعمال میں لائے تاکہ ان سے اخلاقی مقاصد کی خدمت ہو سکے۔ اجتماعی زندگی میں یہی سب سے بڑھ کر تقویٰ ہے۔

**نظام معاشری** | باوجود مختلف افراد میں معیشت کا فرق تسلیم کرنے کے اسلام نے معاشری مساوات کے اصول کو تسلیم کیا اور اپنی ساڑھے تیر سو سال کی زندگی میں اس ضمن میں ایسی مثالیں پیش کیں جن کی نظیر دنیا کا کوئی دوسرا تمدن نہیں پیش کر سکتا۔ آج بھی دن میں پانچ وقت محتج غنی ایک ہی صف میں بلا فرق مراتب کھڑے ہو کر مالکِ حقیقی کے آگے عرضِ نیاز کرتے ہیں۔ دولت و ثروت کا فرق اخوتِ اسلام کی راہ میں کبھی بھی شگِ گراں نہ بن سکا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسلام میں مغربی تمدن کے برخلاف اخوت و مساوات کا دار و مدار خارجی مادی احوال پر نہیں ہے بلکہ انسان کی اندرونی اخلاقی کیفیت پر مبنی ٹھہرایا گیا۔ یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی یہ اخوت و محبت تمام انسانوں میں قدر مشترک ہونی چاہئے نوعِ انسان کو ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ حقیقت میں انسانیت ایک عضوی کل ہے۔

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نزع انسان کو  
 اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا  
 آنحضرت معلم سے ابو جہل کو سب سے بڑی شکایت یہی تھی کہ آپ کی تعلیم  
 مساوات و اخوت کے اصول مستحکم ہو گئے اور نسلی شرافت و فضیلت کا تصور بلیا میٹ  
 ہو گیا۔ آقا اور غلام ایک ہی دسترخوان پر کھانے لگے۔

مذہب اوقاطع ملک و نسب      از قریش و منکر از فضل ع ب  
 در گاہ ادیکے بالاد پست      با غلام خویش بر یک خان نشست  
 احوال با اسوداں آ میختند      آبروئے دودمانے ر میختند

اقتصادی فوق و امتیاز اور معاشری مساوات ماہم نقیض نہیں ہیں۔ دولت  
 و ثروت نہ تو کسی شخص کو لازماً نیکی اور تقویٰ سے محروم کرنے والی ہیں اور نہ فضیلت کا  
 حقیقی معیار ہیں۔ صحابہ کبار میں حضرت عثمانؓ اور عبدالرحمن بن عوف جیسے دولت مند  
 بھی تھے اور اصحاب صفہ جیسے مفلس و نادار بھی۔ لیکن چونکہ ان بہوں کی اندرونی  
 زندگی میں تغیر پیدا ہو چکا تھا اس واسطے خارجی احوال کے فرق سے مساوات و اخوت  
 میں کمی قسم کا رخ نہ پڑا۔ بعد میں بھی یہی روایات کسی نہ کسی شکل میں تاریخ اسلام میں  
 موجود رہیں جو اسلام کے ابتدائی عہد میں قائم ہو چکی تھیں اور آج بھی ان کی ہلکی سی  
 جھلک نظر آتی ہے۔

ہمیشہ سے یہ ایک معرکہ الار اسڈ رہا ہے کہ معاشری زندگی میں نظام علی  
 کی کیا حیثیت ہو۔ چونکہ اقبال کے تصورات تمدن اسلامی تعلیم پر مبنی ہیں اس لئے  
 اس پر تعجب نہ ہونا چاہئے کہ مصنف نازک کے متعلق اس کے خیالات وہی ہیں جو  
 اس کے نزدیک اسلامی تہذیب کے اصلی رنگ کو برقرار رکھنے والے ہیں۔ اسلام



تمدنی زندگی میں عورت کے خاص مقام کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس کے ساتھ حسن معاشرہ کی تاکید کرتا ہے۔ اس کی عظمت اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ جنت کو ماؤں کے پاؤں تلے بتایا گیا اس سے ایک طرف تو عورت کی عظمت کا اظہار مقصود تھا اور دوسرے اس کے فرائض اہمیت و اہمیت واضح کرنا تھا۔ جنت اسی وقت اس کے پاؤں تلے ہوگی جبکہ وہ ماں بنے گی۔

آنکہ نازدہر وجودش کائنات      ذکر او فرمود باطیب و صلواة  
گفت آن مقصود حرف کن نکال      زیر پائے اہبات آمد جہاں

تہذیب مغرب کے اثر سے مسلمانوں میں بھی آزادی نسوان کا غلغلہ بلند ہے۔ اقبال اس آزادی کے دھوے پر اپنے مخصوص انداز میں تنقید کرتا ہے۔ وہ عورت کو اجتماعی خودی کا ضامن ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک عورت کی زندگی کا مقصود و منہا نسل انسانی کو برقرار رکھنا ہے۔ اس کے سارے قویٰ قطرت نے اسی مقصد کو پورا کرنے کی غرض سے بنائے ہیں۔ یہ اتنا عظیم الشان مقصد ہے کہ دوسرے مقاصد اس کے آگے پیچ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کو بھی وہی انسانی حقوق حاصل ہیں جو مرد کو لیکن دونوں کا دائرہ عمل الگ الگ ہے۔ دونوں اپنی اپنی استعدادوں کے مطابق ایک دوسرے کے ساتھ تعاون عمل کر کے تمدن کی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ وہ مرد اور عورت کی مکمل مساوات کا قائل نہ تھا۔ اپنے ایک کچھ میں اس نے اس ضمن میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے :-

”میں مرد اور عورت کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہوں۔ قدرت نے ان دونوں کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں۔ اور ان فرائض جدا گانہ کی صحیح اور باقاعدہ

انجام دہی خانوادہ انسانی کی صحت اور فلاح کے لئے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانت میں بجائے کامیاب ہونے کے اثنا نقصان رساں ثابت ہو گا اور نظام معاشرت میں اس سے بچید بچید گیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک کہ افراد قوم کی شہرت دلاوت کا تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتہ کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔<sup>۱</sup>

آزادی نسوان کی تحریک جدید مغربی تہذیب کا ایک شاخسانہ ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ہر معاملہ میں مردوں کے دوش بدوش کر دیا جائے۔ وہ سیاست اور معیشت میں ہر اس ذمہ داری کو قبول کرنے کے لئے تیار رہے جس سے مرد عہدہ براہوتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر عورت کی فطرت سیاست و معیشت کی آلودگیوں میں پھنسے گی تو وہ اپنا نسوانی جوہر کھو دے گی جو اس کا منشاء وجود ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کا نصب العین یہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ افلاطون کے سے مکالمات لکھے اور اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھائے بلکہ یہ کہ وہ ایک ایسے شخص کی ماں بنے جو افلاطون کے سے مکالمات لکھ سکے۔ اس کا اصلی نصب الاموت ہے۔

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز و رور

شرف میں بڑھکے تر یا ہشت خاک اس کی کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُر کمون  
 مکالمات غلاطوں نہ لکھ سکی لیکن اسی کے شعلہ سے ڈٹا شرار غلاطوں  
 عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کا اگر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امومت کی ذمہ داریوں  
 کترانے لگیں اور انفرادی عیش و آسائیس میں مشغول ہو جائیں تو نسل انسانی کے لئے  
 اس سے بڑھ کر اور کوئی خطرہ تصور میں نہیں آ سکتا۔ اقبال کہتا ہے کہ ایسا گل  
 ہمارے بتان تمدن میں اگر کبھی نہ کھلے تو اچھا ہے۔

علم او بار امومت برنافت بر سر شاخش یکے اختر نافت  
 این گل از بستان نامرست بہ و بخش از دامن ملت شست بہ  
 دوسری جگہ حکیم یورپ سے اس طرح استفسار کیا گیا ہے۔

کوئی پوچھے حکیم یورپ سے ہندوؤں میں جس کے حلقہ بگوش  
 کیا ہی ہے معاشرت کا کمال مرد بیکار وزن تہی آغوش

اقبال نے ”جادید نامہ“ میں تجدید پسند عورت کا خاکہ کھینچا ہے۔ عالم ملوی  
 کی سیر کے دوران میں دوشیزا مریخ سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ ایک وسیع  
 میدان میں مردوں اور عورتوں کا ہجوم تھا۔ اس ہجوم میں ایک بلند وبالا اور روشن  
 جیس عورت نظر آئی۔ لیکن اس کے چہرہ کی رونق میں نور جان کی کمی محسوس ہوتی تھی۔  
 اس کی باتیں بے سوز اور آنکھیں بے نم تھیں۔ وہ سرور آرزو سے یکسر محروم تھی۔ اس کا  
 سینہ جوش شباب سے عاری اور عشق و شوق کی لذتوں سے بے خبر تھا۔ حکیم مریخی نے  
 اقبال کو بتایا کہ یہ عورت فرنگستان کی رہنے والی ہے اور نبوت کی مدعی ہے۔ اس کا  
 پیغام صنف نازک کو مرد کی غلامی سے آزاد کرانا ہے مختصر طور پر اس کی تعلیم یہ ہے۔

اے زمان! اے مادران! اے خواہران  
 دلبری اندر جہاں مظلومی است  
 در دو گیسو شبانہ گردانیم ما  
 مرو صیادی - پنجسیری کنند  
 ہم بر او بودن آزار حیات  
 مار پیچاں از خم و پچش گریز  
 از اموت زرد روئے مادران  
 اے خنک آزاد می بے شوہران

پھر آگے چل کر وہ اپنی ہم صنفوں کو سمجھاتی ہے کہ اب زمانہ بدل گیا ہے۔  
 سائنس نے تمام اقدار حیات کو الٹ پلٹ دیا ہے۔ اب نسل انسانی بغیر عورتوں  
 کے بھی دنیا میں جاری رہ سکے گی۔ سائنس والوں کے معمول میں جتنی آبادی کی ضرورت  
 ہوگی اتنے بچے پیدا کر لئے جائیں گے۔ ضرورت کے مطابق لڑکے ہوں گے اور  
 ضرورت کے مطابق لڑکیاں ہوں گی۔ انسانی عقل اب اسرار حیات کو اس طرح  
 جدید طور پر ظاہر کرے گی اور تار زیست بے مضراب کے اپنے نفع پیدا کر سکے گا  
 پھر کیا وجہ ہے کہ ہم بھی مردوں کی طرح آزاد نہ ہوں۔

حاصلے برداری از کشت حیات  
 ہر چہ خواہی از بنیں و از نبات  
 پرورش گردد چنیں نوع دیگر  
 بے شب ارحام دریا بد سحر  
 خود بخود بیرون نقد اسرار زیست  
 نغمہ بے مضراب بخشد تار زیست  
 خیزد با فطرت بیا اندر ستیز  
 تاز پیکار تو حر گرد کنسینر  
 غرضکہ مسئلہ نسواں کے متعلق اقبال کی قطعی طور پر یہ رائے ہے کہ مرد

اور عورت ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے اور اس طرح تعمیر تمدن کے فرائض کی انجام دہی کرتے ہیں۔ ان دونوں کے قومی میں فطرت نے جو فرق رکھا ہے اس کا مقصد اسرار حیات کو کائنات میں محفوظ رکھنا ہے۔ نسوانی جو ہر خاک کو آدم بناتا اور اپنے سوز و دلوں سے ثبات زندگی کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔

مرد وزن و البتہ یک دیگر اند	کائنات شوق را صورت گرانہ
زن نگہ دارندہ نار حیات	فطرت او لوح اسرار حیات
آتش مارا بجان خود زند	جو ہر او خاک را آدم کند
در ضمیرش ممکنات زندگی	از تب و تابش ثبات زندگی
ایرج ما ازار جمند یہائے او	ماہر از نفث بند یہائے او

اس کو کیا کہیے کہ جو ہر مرد کو فطرت بے منت غیر عیاں کرتی ہے اور جو نسوانی کو غیر کام ہوں منت رکھا گیا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں بھی اس مجبوری سے غمناک ہوں لیکن اس مسئلہ کا کوئی حل موجود نہیں سوائے اس حل کے جو خود فطرت نے تجویز کیا ہے۔

جو ہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر	غیر کے اتمہ میں ہے جو ہر عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپ غم کا یہی نکتہ شوق	آتش لذت تخلیق سے ہے اس کا وجود
نکھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرار حیات	گرم اسی آگ سے ہے معرکہ بودہ نمود
میں بھی مظلوم سی نسواں سے ہوں غمناک مگر	نہیں ممکن مگر اس عقدہ مشکل کی کشود

اقبال نے حضرت فاطمہ الزہراؑ کی سیرت کو عورتوں کے لئے بطور نصب العین پیش کیا ہے۔ بیٹی کی حیثیت سے، بیوی کی حیثیت سے اور ماں کی حیثیت سے حضرت

نہر ان کی زندگی تمام دنیا کی عورتوں کے لئے نمونہ ہے۔

مزرع تسلیم را حاصل بتول      مادران را اسوۂ کامل بتول  
آں ادب پروردہ مصبورنا      آسیا گردان و لب قرآن سرا  
اگر کسی عورت کے بطن سے ایک سچا شخص پیدا ہو جائے جو حق کی خدمت کو  
اپنی زندگی کا مقصد و منتہا بنالے تو گویا اس نے اپنے منشاء وجود کو پورا کر دیا۔

فطرت تو جذبہ ہا وارد و بلند      چشم ہوش از اسوۂ زہرا جند  
تایسے شایخ تو بار آورد      موسم پیشین بگلزار آورد  
بعض لوگوں کو یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اقبال مردوں کے لئے  
اثبات خودی کی تعلیم دیتا ہے اور عورتوں کو اس کا موقع نہیں دینا چاہتا کہ وہ آزادی  
حاصل کر کے اپنی خودی کا تحقق و اثبات کریں۔ لیکن حقیقت میں اقبال کا نقطہ نظر اس  
باب میں یہ نہیں کہ وہ عورتوں کی ترقی کے خلاف ہے۔ بلکہ وہ ان طریقوں کے خلاف  
ہے جو آزادی نسواں کی تحریک نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے ہیں۔  
اُس کے نزدیک خودی کی ترقی کا ذریعہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار  
لانے میں آزاد ہو۔ عورت کی صلاحیتیں مرد کی صلاحیتوں سے مختلف ہیں۔ ان  
صلاحیتوں کو ایک بنانا اور ان کے فرق سے انکار کرنا فطرت کو منہ چڑاتا ہے۔  
عورت کا اثبات خودی اس میں مضمر ہے کہ فرائضِ امومت کی انجام دہی کے لئے اس کو  
پورے مواقع ہم پہنچائے جائیں۔ تہذیب و تمدن کی اس سے بڑھ کر کوئی خدمت  
نہیں کہ عورت اپنی عزت نفس کو برقرار رکھتے ہوئے نسل انسانی کی بھائی و ذمہ داری  
اپنے اوپر لے۔ امومت رحمت ہے اور بقول اقبال اس کو نبوت سے نسبت خاص ہے۔

روح اقبال

نیک اگر بہنی امومت رحمت است ۔ زانکہ اورا با بنوت نسبت است  
 شفقت او شفقت پنمیںبراست سیرت اقوام را صورت گر است  
 از امومت پنختہ تر تعمیر ما در خط سیماے او تعمیر ما  
 عورت لذت تخلیق کا پسکر مجسم ہے۔ اس کی خودی امومت کے فرائض  
 انجام دے کر ہی اپنا استحکام کر سکتی ہے ورنہ اگر وہ اس شاہراہ کو چھوڑ کر جو فطرت  
 کا مقرر کیا ہوا ہے دوسرا راستہ اختیار کرے گی تو نامرادی کی گھاٹیوں میں  
 بھٹک جائے گی۔ فطرت کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے سوز و دلوں سے  
 اسرار حیات کی حفاظت کرے اور اس طرح اپنے ذاتی جوہر بھی نمایاں کرے۔  
 اقبال کے نزدیک عورت سراپہ ملت کی نگہبدار ہے۔ ہر تمدن کے اعلیٰ  
 ترین اوصاف اسی کی ذات میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس کو اس کی ذمہ داری  
 سے اس طرح آگاہ کرتا ہے۔

آب بند نخل جمعیت توئی      حافظ سراپہ ملت توئی  
 از سر سود و زیاں سودا      گام جزیر ملت آباد و مرن  
 ہوشیار از دستبدر روزگار      گیر فرزندان خود را در کنار

## اقبال کے مذہبی اور باعذتی تصور

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کے ہاں کسی مابعد الطبعی نظام کی تلاش کراہت ہے اس واسطے کہ وہ ایک شاعر تھا اور شاعر کی حیثیت سے اس کے حواس دل پر مختلف حالتوں میں جو کیفیات گذریں انھیں اس نے بلا کسی ربط و ترتیب کے نغمہ کی زبان سے ادا کر دیا۔ چنانچہ وہ اس کی طرف اپنے ایک شعر میں اشارہ بھی کرتا ہے۔

عجب نہیں کہ پریشان ہے گفتگو میسریؔ فروغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں  
فروغ صبح میں نور کے لطیف ریزے اگرچہ فضا کے بسیط میں منتشر ہوتے ہیں

لیکن ان سب سے مل کر ہی صبح کی وحدت نمودار ہوتی ہے جو اپنے اندر اعلیٰ درجہ کا ربط و نظم رکھتی ہے۔ بغیر ربط و نظم کے وحدت کا ہم تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اقبال کے پریشان افکار جو باوجود منتشر ہونے کے اپنے اندر وحدت رکھتے ہیں ربط و نظم سے خالی نہیں۔ اس کے نظام تصورات میں سب سے زیادہ قوی اور دور رس وہ ہیں جن کا تعلق فلسفہ مذہب سے ہے۔

انسان اس امر پر غور کرنے کے لئے مجبور ہے کہ جس دنیا میں وہ  
کائنات اور خودی | زندگی گزار رہا ہے اس میں اس کی حیثیت کیا ہے۔ کائنات میں



اس کی تقدیر کیا ہے، اور کائنات کا خالق کون ہے؟ عالم طبعی اور حیات کا کارخانہ کس منصوبہ کے تحت اور کس مقصد کی تکمیل کی خاطر معرض وجود میں آیا؟ یہ سب سوال ہر احساس دشور رکھنے والے شخص کے دماغ میں کسی نہ کسی صورت میں کبھی نہ کبھی ضرور پیدا ہوتے ہیں۔ گل شاعرانہ زبان میں شبہ نم سے پوچھتا ہے کہ یہ ہنگامہ مرغان چمن کس لئے ہے، مقصود نوا اور مطلوب صبا کچھ ہے کہ نہیں، خار کیوں ہے اور پایاں نظر کیا ہے، یہ سب سوال کسی نے حیرت و استعجاب کے آئینہ دار ہیں۔

گل گفت کہ ہنگامہ مرغان چمن چیست؟ این انجمن آراستہ بالائے شجر چیست؟

این زیر و زبر چیست؟

پایاں نظر چیست؟

خار گل تر چیست؟

تو کیستی و من کیئم این صحبت چیست؟ بر شاخ من این طائرک نغمہ سرا چیست؟

مقصود نوا چیست؟

مطلوب صبا چیست؟

این کہنہ سرا چیست؟

انسان اس وقت سے جبکہ اس کو شور و احساس کی دولت ملی آج تک اسی ادھیڑ بن میں رہا کہ وہ اس کہنہ سرا چیست؟ اس کے جواب کی اتنی زیادہ فکر اس کو اس واسطے رہی کہ اس پر اس کا جواب بھی منحصر ہے کہ وہ خود کیا ہے؟ کائنات اسباب و اثرات کا ایک وسیع اور پیچیدہ طلسم ہے جو غیر محدود زمان و مکان میں پھیلا ہوا ہے اور طبعی قوانین کا پابند ہے۔ انسان کا دل بے قرار

کائنات کو سمجھنے کے ساتھ کائنات کے پرے اُس حقیقت کبریٰ کا کھوج لگانے کے لئے بھی بے چین رہتا ہے جس کے بغیر خود اس کا وجود ہستی کی دستوں میں بے معنی سا رہتا ہے۔ انسانی دل میں غیر محدود اور لامتناہی کو سمجھنے کی گہری لگن موجود رہتی ہے جس میں وہ تمام اوصاف عالیہ بدرجہ اتم موجود ہوں جنہیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس کی بدولت اُسے یقین و ایمان کے لازوال محرکات عمل مل جاتے ہیں جو اس کی خودی کی ترقی کے ضامن ہیں۔ انسان کا دل کبھی یہ باور نہیں کر سکتا کہ فطرت کی ساری رنگارنگی بہتے ہوئے دریا، لہلہاتا ہوا سبزہ کوہ و صحرا، غنچہ و گل اور ماہ و انجم محض اتفاق سے طبعی اور کیمیائی قوتوں کے عمل سے وجود میں آگئے اور انسانی شعور سے ان کا ربط محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے اس قسم کے تصور سے کائنات کی بہت ہی ناکافی اور غیر تشفی بخش توجیہ ہوتی ہے۔ اگر کائنات کی قدر و قیمت میں کوئی حقیقت ہے تو ضرور ہے کہ اس کا ماخذ و منبع ذاتِ باری ہو جو اقدار کا سرچشمہ ہے اور جس کو تسلیم کئے بغیر ایک طرف تو انسانی زندگی انتشار میں مبتلا ہو جاتی ہے اور دوسری طرف فطرت کی ابتدا و انتہا کا مسئلہ ایک لاینحل مسئلہ بن جاتا ہے۔

عالم کی ماہیت زماں و مکاں کو قرار دینا مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ یہ دراصل ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جو ہم نے عالم خارجی پر عاید کئے ہیں کہ بغیر ان کے کائنات کا تصور دشوار ہو جاتا ہے۔ سائنس کے نزدیک توانائی (انرجی) لامتناہی ہے جس کی ماہیت کا پتہ اس کے اثرات ہی سے چل سکتا ہے۔ مادہ کی منظم دنیا توانائی کی لہروں کے سوا کچھ نہیں۔ کائنات اُسی سے ہے، وجود و شعور اُسی سے ہیں، ارتقاء و پذیر

فطرت کے سب مظاہر بھی اسی کا کرشمہ ہیں۔ اس بات کی توضیح و توجیہ بہت مشکل ہے کہ غیر معین توانائی کے بطن سے معین مظاہر کیسے پیدا ہو گئے؟ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تنوع اور کثرت اور مقدار کیا ہیں؟ انسانی زندگی اور ذہن اور اس کے آگے شعور کی دوسری منزلیں جو سلسلہ ارتقاء میں مضمر ہیں ان کی کُنہ کیا ہے؟ اگر یہ سب کا خانہ بے مقصد ہے تو فکری دلیل حیران ہے کہ بے منصوبہ عمل سے نظم و ضبط کیسے ظاہر ہو گئے؟ و مدت کثرت میں کس طرح سے جلوہ گر ہو گئی۔ ارتقاء کے میکا کی اور اندھے لزوم سے شعور و ذہن کیسے پیدا ہو گئے؟ شعور بے شعور کا غلاف چاک کر کے کیونکر ظاہر ہو گیا۔ پھر خود شعور اس توانائی سے کس قدر مختلف ہے جس سے وہ کہا جاتا ہے کہ پیدا ہوا ہے۔ اور آگے بڑھتے تو کس قدر حیرت انگیز طور پر یہی شعور عالمِ طبیعی اور اس کی قوتوں پر اپنے تصورات عاید کرتا ہے جو تو انہیں کہلاتے ہیں اور پھر ان کی مدد سے اُسی فطرت کو تسخیر کرتا ہے جس کا وہ کچھ عرصہ قبل غلام تھا۔ عالمِ فطرت سے انسانی شعور کس بے باکی سے پوچھتا ہے۔

عالمِ آب و خاک و باد ستر عیاں ہے تو کہ میں ؟

وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں  
وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی مجھے۔

اس کی سحر ہے تو کہ میں اس کی ازاں ہے تو کہ میں  
کس کی نمود کے لئے شام و سحر ہیں گرم سیر  
شاہِ روزگار پر بارگراں ہے تو کہ میں  
تو کف خاک دبے بھر میں کف خاک و خود نگر

کشت وجود کے لئے اب رواں ہے تو کہ میں  
طبیعی عالم جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے اس کی ماہیت کے متعلق  
ہمارے خیالات کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم اس میں خود اپنی حیثیت کیا خیال  
کرتے ہیں اور اس میں ہماری تقدیر کیا ہے؟ جدید سائنس عالم فطرت کے رموز و اسرار  
ایک ایک کر کے ہمارے سامنے ظاہر کر رہی ہے۔ سائنٹیفک طریق تحقیق کی  
اس سے بڑھ کر کامیابی کیا ہوگی کہ انسان فطری واقعات و حوادث کی بڑی حد تک  
پیشین گوئی کر سکتا ہے، انھیں ایک مدت تک اپنی مرضی کے مطابق ڈھال سکتا ہے  
اور ان کے مضر اثرات سے اپنی حفاظت کر سکتا ہے۔ لیکن باوجود اپنی تمام  
سائنٹیفک ترقیوں کے انسان محسوس کرتا ہے کہ فطرت میں اس کے تصرف کی حد  
ہے جس کے آگے وہ نہیں بڑھ سکتا۔ ستاروں کی گردش اور سمندروں کے مد و جز  
کو انسانی ذہن نہیں بدل سکتا۔ انسان دریاؤں سے نہیں نکال سکتا ہے لیکن  
اسے یہ قدرت نہیں کہ پہاڑوں کے سینے شق کر کے دریا جاری کر سکے۔ باوجود  
انسانی تصرفات کی حد بندی کے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم جس ماحول میں زندگی بسر کرتے  
ہیں وہ بڑی حد تک ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ انسان اگرچہ فطری قوتوں کو یکسر  
بدل تو نہیں سکتا لیکن انھیں سمجھ کر ان کو اپنے مقاصد کے لئے بہت کچھ  
استعمال کر سکتا ہے۔ فطرت اس وقت بھی موجود تھی جب کہ انسان میں اس  
کے شعور کی صلاحیت نہیں پیدا ہوئی تھی۔ یہ سچ ہے کہ ذہن کے ذریعہ  
سے انسان کو خارجی حقیقت کا علم ہوتا ہے لیکن اگر اس کا علم نہ ہوتا تو بھی حقیقت  
حقیقت ہی رہتی۔ خارجی حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن مادی نظریہ اس کی

صحیح توجیہ نہیں پیش کرتا ہے فطرت میں جو ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اجسام فلکی جس مقررہ روش پر قوانین حرکت کے تحت چل کر کائنات کے نظام میں توازن برقرار رکھتے ہیں اس کی توجیہ سائنس کے پاس نہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال ہے۔

ہوتا ہے کہ یہ سارا نظام کائنات کیوں اور کیسے وجود میں آگیا؟ اسے ہم ارتقاء کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اس واسطے کہ خود ارتقاء بغیر حرکت و قوت کے توازن کے وجود میں نہ آ سکتا تھا۔ قوت حیات مادہ پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ مادہ انتشار اور زوال کی طرف جب مائل ہوتا ہے تو وہ اسے اپنے جوش کی تھوڑی سی حرارت اس میں ڈال دیتی ہے۔ اب وہ نیچے کی جانب گرتے ہوئے مادہ کو دھکا دے کر حیات کی لمبڈیوں تک لے جاتی اور مختلف حوالی سے مطابقت سکھاتی ہے۔ ارتقاء کی ہر حرکت پر جوش حیات کے تازیانوں کے نشان موجود نظر آتے ہیں بغیر اس اندرونی جوش کے جو خالق کائنات نے پیدا کیا مادہ اپنی پستیوں میں سے ہرگز نہ بچل سکتا۔ پھر بغیر مشیت ازنی کے فطرت کو کیسے سمجھا جاسکتا ہے؟

حیات و کائنات کی دو توجیہیں ممکن ہیں۔ ایک توجیہ فطرت کے توسط اور دوسری ذہن کے توسط سے فطرت کے توسط سے جو توجیہ پیش کی جاتی ہے اس کی رو سے انسانی تاریخ ایک ادنیٰ سے سیارہ پر ادنیٰ درجہ کے واقعات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی اور خود انسان اندھی اور بے مقصد طبیعی قوتوں کا ایک کھلونا ہے اور بس۔ انسان کی خواہشات اور تمنائیں چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں اُن کی اصل حقیقت اس سے زیادہ نہیں۔ انسان اپنے تئیں چاہے کتنی ہی اہمیت کیوں نہ دے لیکن فطرت اسے تسلیم نہیں کرتی۔ وہ جو اپنے آپ کو کائنات کا مرکز

تصور کرتا ہے یہ اس کی ابلہ فزہی ہے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے :-

دیرا بوجہ خویش موبے دارد      خس بندارو کہ این کشاکش با او

کائنات کی فطری تعبیر کی رو سے اصل حقیقت مادہ ہے جو جو اہر کے مجموعہ سے عبارت ہے جن کی تشریح طبیعیات کے اصول موضوعہ کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔ عالم میں جو کچھ بھی موجود ہے وہ ان قوانین کا پابند ہے جو مادہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کا مطلب یہ ہے کہ سب اشیاء کی ماہیت وہی ہے جو خود مادہ کی ہے۔ چنانچہ ذہن و شعور بھی مادہ ہی کی ایک صورت ہے۔ خارجی حالات کے اثر سے جو مادی مظاہر پر مرتب ہوتا ہے، ارتقاء عمل میں آتا ہے۔ اس کے تغیرات خارجی اور مادی عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جنہیں ڈارون نے ”اتفاقات“ سے تعبیر کیا ہے۔ زندگی کے ارتقائی تغیرات کے لئے کسی بالاتر ذہن یا ذات باری کی کارفرمائی کا یقین ضروری نہیں اس واسطے کہ علت اولیٰ خود مادہ ہے۔ اس کے سوا انسان کو کچھ معلوم نہیں نہ ہو سکتا ہے۔ ارتقاء خدائی منصوبہ یا کسی بلند تر ذہن و شعور کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوت حیات ایسی موجود ہے جو مادہ پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے۔ اس نقطہ نظر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانہ میں ایک عارضی اور اتفاقی شے ہے جو فطرت کی اندھی قوتوں کی تخلیق ہے۔ وہ فطرت کی کرشمہ ساز یوں کا ایک غیسہ متعلق تماشا شائی ہے۔ غرض کہ اس طرح طبیعی قوتوں کے ذریعہ جب حیات کی توجیہ کی جاتی ہے تو اس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ جب خود عالم وسعت مکانی میں ایک ذرہ ہے تو پھر اس میں انسان کی بساط کیا رہ جائے گی۔ اُس کا علم اور اس کے مقاصد

فطرت ہی کے آفریہ ہیں اور اس لئے اس کا مقدر بھی فطرت کی کار فرمائی پر منحصر ہونا چاہئے۔

مادہ کا قدیم نظریہ کہتا ہے کہ دنیا کے حوادث جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں ناقابلِ احساں ذرات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ شعور اور ذہن بھی مادہ ہی کے افعال ہیں۔ مادہ وجودِ مطلق ہے باقی جو کچھ ہے اُسی کا مظہر ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ زندگی یا شعور کا تجربہ یہ میکانیکی طور پر ممکن نہیں۔ اب خود علم حیات میں میکانیکی طور پر مظاہر حیات کی توجیہ ناممکن بتلائی جا رہی ہے۔ انسانی جسم کے تمام اہم افعال جیسے خون کی گردش، ہضم، تنفس وغیرہ جسم نامی کے وظائف ہیں۔ ان کی آپ طبیعیات یا کیمیا سے توجیہ نہیں کر سکتے۔ ان کی صحیح توجیہ اس اصول کو تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ وہ غرض حیات کے مظاہر ہیں۔ پھر اس کا کیا جواب ہے کہ بغیر کسی پہلے سے منصوبہ بنانے والے کے ذہن غیر ذہن سے کیسے پیدا ہو گیا اور زندگی بے جان اور بے حس مادہ سے کیسے وجود میں آگئی؟ کیا شعور و ذہن خود بخود پیدا ہو گئے۔ زندگی کی تشفی بخش توجیہ بغیر یہ تسلیم کئے ممکن نہیں کہ کائنات میں شروع ہی سے قوتِ ناظمہ کی کار فرمائی جاری ہے جو مادہ کو صورت بخشتی ہے۔ عالم فطرت کا نظم محض اتفاقی نہیں ہے۔ اگر فطرت میں نظم نہ ہوتا تو نہ دنیا ہوتی اور نہ حیات۔ اس نظم کو قائم کرنے والا باری تعالیٰ ہے جو خالقِ فطرت و ارتقا ہے۔

فطرت کے میکانیکی نظریہ کے مطابق عالمِ حُسن و اخلاق سے عاری ہے ایسا کوئی مقصد نہیں۔ لیکن یہ میکانیکی نظریہ دوسرے مظاہر فطرت کے لئے چاہے کتنا بھی صحیح ہو لیکن مظاہر حیات کو آپ اس کی مدد سے پوری طرح کبھی نہیں سمجھ سکتے۔

میکانکی تصورات ذات باری کا منکر ہے۔ وہ اس سے بھی انکار کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنی تشکیل کی قوت رکھتا ہے۔ وہ زندگی کی ایسی قوت سے بھی انکار کرتا ہے جسے ہم روح (خود) کہتے ہیں۔ وہ زندگی کو صرف مادہ کی مدد سے سمجھنا چاہتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے خود سائنس نے اب ہمیں مادہ کی حقیقت اس قدر واضح طور پر بتا دی ہے کہ اب کوئی بھی انیسویں صدی کے بعض مفکروں کی طرح مادہ پرست نہیں ہو سکتا۔ اب مادہ مستقل اور ٹھوس چیز نہیں رہی جیسا کہ پرانے ادنین کہا کرتے تھے۔ جدید تحقیق کی رو سے وہ حادثات کا ایک پیہم سلسلہ ہے۔ اضافیت کے نظریہ نے مکان و زمان کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے مادہ کے قدیم نظریہ پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اب ٹھوس مادی اشیاء کے متعلق آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اپنے تغیرات کے باوجود زماں میں استقرار رکھتی ہیں۔ مادہ کا جمود و الا تصور اب قابل قبول نہیں رہا۔ فطرت اب کوئی ساکن وجود نہیں مانی جاتی جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں اپنا وجود رکھتی ہو بلکہ یہ حوادث کی ایک خاص ترکیب ہے۔ یہ ایک قسم کا مسلسل تخلیقی سیلان ہے جسے ہمارا تصور الگ الگ منفرد اور غیر متحرک اشیاء میں تقسیم کر دیتا ہے جن کی بدولت زماں و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ فطرت کا پرانا تصویب نوٹن کے نظریہ پر مبنی تھا جس کی رو سے مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء واقع ہیں۔ جدید ریاضیات کی تحقیق نے یہ بات پائیدار ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ مادہ کوئی مستقل بالذات شے نہیں جو مکان مطلق میں واقع ہو۔

عالم کی ذہنی ترجیہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالم طبیعی اس کا عکس۔



انسانی ذہن خارجی اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے ان اشیاء میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہوتا ہے اس نقطہ کی رو سے کسی خارجی شے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعہ ہمارا نقطہ التخیل اور قوت فیصلہ اپنی اپنی ہر تبت نہ کر دیں۔ خارجی اشیاء بجائے خود فطری حوادث کا سبب نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ ہمارے احساس کو پیدا کر سکتی ہیں۔ غرض کہ عالم خارجی کا کوئی علیحدہ وجود نہیں۔ وہ ذہن کا کرشمہ ہے اور اسی سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ جو خیر شعور میں نہیں آئی وہ موجود ہی نہیں۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے۔ عالم بحیثیت معروضی حقیقت کے ذہنی تصورات کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط و ضبط قائم نہیں رہ سکتا۔ ہم جسے نظرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظم طواریں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے جب کہ ذہن اپنے تصورات کے سانچے میں اس کو ڈھالتا ہے۔ ذہن عالم کے مظاہر کو ایک دوسرے سے الگ اور خود اپنے سے الگ تصور نہیں کرتا۔ اس قسم کی تصوریت ہمہ ادستی فلسفہ کی ایک شاخ بن جاتی ہے جس طرح عالم کی مادی توجیہ میں غلو برتا گیا ہے اسی طرح ذہنی توجیہ میں بھی مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ انسان ایک طلسم بود و عدم ہے جو بقول اقبال نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ دونوں کا امتزاج۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم خدا کا راز ہے قادیان میں ہے جس پہ سخن  
زمانہ صبح ازل سے رہا ہے محو سفر مگر یہ اس کی نگ دو سے ہو سکا نہ کہن  
اگر نہ ہو کچھ اکھن تو کھیل کر کہدوں وجود حضرت انسان نہ روح ہے نہ بدن  
اقبال نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں ایک درمیانی راہ اختیار کی ہے۔

باد جو فلسفہ خودی کا علمبردار ہونے کے وہ عالم خارجی کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا۔  
 انفس و آفاق اپنی اپنی جگہ حقیقی ہیں۔ فطرت کے معروضی وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا  
 ہاں، مادیت کے ماننے والوں کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ مادہ مکان میں واقع ہے حالانکہ  
 حقیقت میں وہ حوادث کا لامتناہی سلسلہ ہے۔ فطرت کے ان حوادث و تغیرات کا  
 علم حاصل کرنے کے بعد ہی انسان کے لئے ممکن ہو گا کہ وہ روحانی زندگی کا احساس  
 کر سکے۔ عالم کے تغیرات سے انسان کی فطرت بھی نئے حوالی سے مطابقت کا سبق  
 سیکھتی ہے جو اس کے ارتقاء کے لئے از بس ضروری ہے۔ خدا اپنی نشانیاں نفس  
 انسانی اور عالم فطرت دونوں کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے۔ یہ دونوں انسانی تجربے کے  
 بڑے زبردست حقائق ہیں۔ خود انسان کا تجربہ امتزاجی رنگ لئے ہوئے ہے۔  
 اس کی وحدت میں کثرت موجود رہتی ہے۔ تجربہ میں موضوع و معروض کا جو اختلاف  
 ملتا ہے اس کو بالکل مٹا دینے کی ضرورت نہیں بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ انھیں  
 ایک قسم کے عضوی تعلق کی لڑی میں پڑولیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے سے متاثر  
 اور اُٹل بے جوڑ نہ رہیں۔ انسان کو اپنی ذات اور عالم خارجی کا جو دائمی احساس ہے وہ  
 محض دھوکا یا فریب نظر نہیں کہا جاسکتا۔ اسی مطلب کو بادہ و ساغر کی اصطلاحوں میں  
 اس طرح بیان کیا ہے۔

مستی ز بادہ می رسد و از ایام نیست      ہر چند بادہ را نتوان خورد بے ایام  
 اس میں مشبہ نہیں کہ انسان کے مادی وجود کا تابا نا با ناعنا طبعی کے مجموعہ

عبارت ہے لیکن ان عناصر کی تاریکی میں اس نے اپنے ذہن و شعور کی شمع روشن کی اور اپنے تئیں طبعی قوانین کی پابندی سے بہت کچھ بے نیاز کر لیا۔ نفس انسانی کی طبیعت ٹھوس اجسام اور بے شعور مادہ کی طبیعت سے بالکل جداگانہ واقع ہوئی ہے۔ اس کی توجہ کے لئے طبعی قوانین کے ساتھ علم حیات اور علم نفس کے قوانین کا جاننا بھی ناگزیر ہے۔ انسانی شعور مادہ سے بالاتر ایک حقیقت ہے اور مہول حیات مادہ سے آزاد اپنا وجود رکھتے ہیں۔ مادہ اقدار کی تخلیق نہیں کر سکتا انسان جو کائنات کا شاہکار ہے تخلیق اقدار پر قدرت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے اس نے کائنات کے مقابلہ میں اپنا بلند مقام حاصل کیا۔ اس کا ذہن فعال اپنے ماسوا اشیاء و کائنات کا علم حاصل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔

مادی عالم کے خواص وزن بحالت اور کمیت ہیں اور وہ طبیعیات کے قوانین کا پابند ہے۔ اس مادی عالم میں نہ معلوم کس طرح اصول حیات نمودار ہوا جو شروع ہی سے اس میں مضمر تھا۔ یہ جبلی قوتوں کا ایک سیلاب تھا جو مادہ میں مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ یہ پُر اسرار سعی و جدوجہد میں شعور و ذہن سے عاری تھی۔ اس نے مادی عالم کی مخالفت میں غیر شعوری طور پر ان تعقیدات پر قابو پانے اور انہیں تسخیر کرنے کی کوشش شروع کر دی جو اس پر طبعی قوانین نے عاید کئے تھے۔ فطرت کا ہیونی جو شعور سے بیگانہ تھا عالم مادی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوا اور زندگی کے درجے بہا کو عدم کی تاریکی سے نکال لایا۔ زندگی طبعی اسباب کے بہاؤ میں مخالف سمت میں بہنے والا دھارا تھا جو محض اثر نہیں رہا بلکہ خود مظاہر کا سبب بن گیا۔ یہی بات زندگی کو کائنات کی مجہول ہستیوں سے

ممتاز کرنی ہے۔ وہ پیمانہ امروز و فردا سے بے نیاز ہے۔ کُن نکال کا اشارہ اسی کا مضمحلہ جیمتوں کی طرف ہے۔

برتر از اندیشہ سود و زیاں ہے زندگی      ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی  
تو اسے پیمانہ امروز و فردا سے نہ ناپ      جا دوں پیہم دواں ہر دم ہواں ہے زندگی  
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے      ستر آدم ہے ضمیر کن نکال ہے زندگی  
قلزم ہستی میں تو ابھرا ہے مانند حباب      اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

زندگی ادہ سے علحدہ بھی ہے اور اس میں سرایت کئے ہوئے بھی آگہی اور شعور کے وجود میں آنے سے انسان کی آزادی کی ابتدا ہوئی اور اس دور کا خاتمہ ہوا جبکہ وہ مجبور مض تھا اور طبیعتی قوانین کے ایک کھیل سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی۔ انسان کی شکل میں پہلی مرتبہ زندگی اس منزل تک پہنچی جسے ذہن سے تعبیر کرتے ہیں اور جس کی خصوصیت خاصہ خودی یا احساس ذات ہے۔ اس شعور ذات کی بدولت انسان کائنات کا مرکزی نقطہ بن گیا۔ اس کی بدولت وہ ایک آزاد قوت بن گیا جو خود اپنا راستہ تلاش کرتی اور خود بخود اس پر گامزن ہوتی ہے۔

ضمیر کن نکال غیر از تو کس نیست      نشان بے نشان غیر از تو کس نیست  
قدم بے باک تر نہ در رہ زیست      بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست  
ایک زمانہ تھا کہ جب انسان زماں و مکاں کے تعقیدات کا پابند تھا۔ اب اس کی آزادیوں کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔ زماں و مکاں اس کے حلقہ گزین ہوئے اور دور آفاق اپنی رفتار کے پیچ و خم کو اس کے اشارہ برو کے بغیر معین

مینی جہاں را خود را نہ بینی      تا چند اداں غافل نشینی  
نور قدیمی شب را بر افروز      دست کھیتی در آستینی  
بیرون قدم نہ از دور آفاق      تو پیش ازینی تو پیش ازینی  
اب انسان کی ایک نگہ التفات کے لئے آسمانوں پر زہرہ و مشتری میں  
رقابتیں ہونے لگیں۔

زہرہ و ماہ و مشتری از تو قیب یک دگر      از پئے یک بگاہ تو کشمکش تجلیات  
انسان ہی آئیہ کائنات کا اصل معنی ٹہرا جس کی جستجو اور توجیہ کے لئے رنگ و بو کے  
قافلہ گردان ہیں۔

آئیہ کائنات کا معنی دیر یا ب تو!      بخلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو  
وہ سینہ ہستی کا پوشیدہ راز تھا جس کو آب و گل کی شوخی نے ظاہر کر دیا۔  
اور جب اس کا نمود ہوا تو وہ وانجم اس کے آگے سجدہ میں گر پڑے۔

برخیز کہ آدم را ہنگام نمود آمد      این مشت غبارے را انجم بجد آمد  
آں راز کہ پوشیدہ در سینہ ہستی بود      از شوخی آب و گل در گفت و گو آمد

ارتقاء حیات کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مادہ سے بلند ہو کر حقیقت کلی کے  
تصور میں مستغرق ہو جائے۔ زندگی اور ذہن ایک ہی چیز ہیں۔ زندگی کا ہر منظر دراصل  
ذہنی منظر ہوتا ہے۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشات  
کے تحت ہر لمحہ تغیرات ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے کی حالت ہے۔ اس  
مستقل فعالیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل

فریب نظر ہے سکون و ثبات      تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات  
ظہر تا نہیں کاروانِ وجود      کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ جود  
بمختص ہے تو راز ہے زندگی      فقط ذوق پرواز ہے زندگی  
بہت اس نے دیکھے ہیں پتِ دہند      سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند  
سفرِ زندگی کے لئے برگِ دساز      سفر ہے حقیقتِ حضر ہے مجاز

اس سفر کے دوران میں زندگی پستیوں میں سے بھی گذرتی ہے اور بلندیوں پر سے بھی۔ بسن اوقات وہ ایسے بلند مقام پر پہنچ جاتی ہے کہ دیکھنے والے حیران رہ جاتے ہیں۔ یہ خودی کی معراج ہے جب کہ کائنات کے راز اُسے سرایت اس کے منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس کی بلند مقامی کا کیا کہنا۔ جس طرح ذاتِ مطلق غیر متناہی اور آزاد ہے اسی طرح انسانی ذہن (خودی) بھی فطرت کی تحدید اور تقیدات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ آنحضرت صلعم کی معراج کی اقبال نے بڑی لطیف توجیہ کی ہے۔ اس کے نزدیک معراج سے یہ سبق ملتا ہے کہ انسان کی زد سے افلاک بھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ انسان کا بے قرار دل کائنات کے پرے اُس حقیقتِ کبریٰ کا متلاشی رہتا ہے جو عین کمال ہے۔ اور اپنی تلاش کے دوران میں کائنات کو الٹ پلٹ کر مار رہا ہے۔ اس تخلیقی امتزاج کی بدولت انسان اپنی خودی کے ڈانڈے ذاتِ باری سے ملا دیتا ہے۔ بسن ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے کہ عالم بشریت کی زو میں ہے گروں کا شروع شروع میں زندگی ایک اندھی جبلتی رو کے مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی مادہ سے متصادم ہو کر اس نے ارتقاء کے زینہ پر چڑھنا سیکھا۔

دشت وجود کی بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر (ویلیو) کا شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا جس نے اس کی کاپیٹ وی۔ اب عالم نگوین کے ساتھ عالم قدر کا دامن بندھ گیا۔ ہر تغیر کے لئے جو زندگی کو فردا نی بچھنے والا ہو قدر کی حیثیت مقصد و مہناج کی ہو گئی۔ قدر آفرینی کی بدولت انسان کو یہ احساس پیدا ہوا کہ کائنات کی ہر چیز نام تمام ہے اور اپنی تکمیل کے لئے انسانی سعی کی محتاج ہے۔ اب وہ ہر چیز کو اپنے نظام مقاصد کے تحت ڈھالنے لگا۔

یہ کائنات ابھی نام تمام ہے شاید کہ ابھی ہے مادہ صدائے کن فیکوں

اب تک انسان وجود کی شاہراہوں پر بھٹکا بھٹکا پھرتا تھا۔ اب اقدار حیات کے تحت وہ معین منزل کی جانب قدم اٹھانے لگا۔ ہر قدم کے ساتھ اس کا اعتماد بڑھتا گیا اور احساس ذات کی پوشیدہ قوتیں بیدار ہوتی گئیں۔ دراصل انسان نے اقدار حیات کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ بغیر نشان منزل کے ارتقاء بے مقصد رہتا۔ آگے بڑھنے کے لئے منزل کا ہونا ضروری ہے۔ اقدار حیات انسان کے وہ اوصاف عالیہ ہیں جنہیں وہ اپنے اندر پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن پوری طرح کبھی انہیں حاصل نہیں کر سکتا۔ خوب و ناخوب جو فطرت میں موجود نہ تھا اسے انسان نے اپنی ذات میں پیدا کیا۔ اب عالم فطرت کی طرح عالم اقدار بھی اس کے لئے ابدی اور ازلی بن گیا۔ زندگی کے دائمی سیلان و تغیر کی حالت میں قدر (ویلیو) ایک متقل اور ناقابل تغیر شے ہو گئی جس سے سہارا لیا جانے لگا۔ اب انسان کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ ناقابل تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور انسانی کی ہم آہنگی کس طرح قائم کی جائے۔ بقول اقبال

میانہ من و اور بط ویدہ و نظر است کہ در نہایت دوری ہمیشہ با اویم  
کائنات کے حیرت خانہ میں جس طرح ذہن فعال بے حس مادہ سے اگلی تر  
حقیقت ہے اسی طرح ذات خداوندی ان دونوں سے بالاتر ہے اور ان دونوں  
کی خالق ہے۔ عالم طبیعی تغیر پذیر ہے لیکن ذات باری تعالیٰ زمان و مکان کے  
تقیدات سے بے نیاز اور مفوم کائنات ہے۔ حیات کائنات اور ذات باری  
تعالیٰ کے متعلق اقبال کے خیالات یہ ہیں۔

”زندگی کی خصوصیت انفرادیت ہے۔ عالمگیر زندگی کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی  
ایک فرد ہے اگرچہ فرد کامل ہے۔ بقول میک ٹگرٹ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے لیکن اس  
مجموعہ میں جو نظم و ربط اور توافقی و تطابقی پایا جاتا ہے وہ بذاتہ کامل اور حتمی نہیں ہے۔ دو جلی یا شوی  
سائی کا نتیجہ ہے۔ ہمارا قدم تدریجی طور پر بد نظمی اور انتشار سے نظم و تربیت کی طرف اٹھ رہا  
ہے۔ ہم اس تدریجی تکمیل کے عمل میں مدد و معاون رہتے ہیں۔ افراد کائنات کی تعداد مومن  
نہیں ہے۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہوتا رہتا ہے جو عمل تکمیل میں تعاون کرتے ہیں غیر مکہ  
کائنات کوئی فعل مختتم نہیں بلکہ بھی مراتب تکمیل طے کر رہی ہے۔ اس لئے اس کے متعلق  
کوئی بات قطعی اور اذعان حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جاسکتی اس لئے کہ کائنات  
مکمل نہیں عمل تخلیق جاری ہے اور انسان اس میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے  
غیر مربوط حصہ میں ربط و نظم پیدا کر سکتا ہے اسی حد تک اس کو عمل تخلیق میں مدد و معاون قرار  
دیا جاسکتا ہے۔ قرآن پاک میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ  
ملا ہے۔ فتبارک الله احسن الخالقین۔

ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ ہیگل اور اس کے انگریز



ہم خیالوں اور ارباب وحدت الوجود سے مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ خدایا حیات کئی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹا دے۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے یا اپنی خودی کو فنا کر دے بلکہ یہ کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر پیش از پیش انفرادیت پیدا کرے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے ”تخلقوا بخلق اللہ“ یعنی اپنے اندر صفات الہیہ پیدا کرو۔ پس انسان جس قدر خدا سے مشابہ ہوگا اسی قدر اس کے اندر شان یکتائی اور رنگ انفرادیت پیدا ہو جائے گا۔

حیات کیا ہے؟۔ یہ فرد کا دوسرا نام ہے۔ اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت تک معلوم ہو سکتی ہے خودی یا ایگو ہے اگرچہ جانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے انسان ایک مستقل بالذات مرکز ہے لیکن ابھی تک وہ فرد کامل کے مرتبہ تک نہیں پہنچا۔ فرد جس قدر خدا کے نزدیک ہوگا اسی قدر کامل ہوگا۔ قُرب الہی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان خدا کی ذات میں فنا ہو جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ خدا کو اپنے اندر جذب کرے۔ حیات دراصل ایک ترقی کرنے اور کائنات کو اپنے اندر جذب کرنے والی حرکت کا نام ہے۔ جو رکاوٹیں اس کی راہ میں حائل ہوتی ہیں وہ اُن پر غلبہ پا کر آگے بڑھتی ہے۔ حیات کا خاصہ یا جو ہر طبیعی یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی نئی آرزوئیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ اپنی حفاظت اور ترقی کے لئے اس نے آلات اور وسائل پیدا کر لئے ہیں جیسے حواس اور ادراک جن کی بدولت وہ دشواریوں پر غالب آتی ہے۔ مادہ حیات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

لیکن اودہ کوئی بری چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے کیونکہ اس کی وجہ سے حیات اپنے نفعی قوتوں کے بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے۔  
خودی اور خدا | خودی محض ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی قوتِ ناظمہ ہے جو فعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی کی بدولت ہم عالم کو بطور وحدت کے دیکھتے ہیں ورنہ اس جہان رنگ و بو میں ہر طرف انتشار ہی انتشار ہوتا۔

خودی یا انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں جب تک کہ پورے طور پر مطابقت نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک ہم نہ فطرت کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں اور نہ زندگی کو۔ انسانیت کا صدہا سال کا تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی ذہن کو فطرت سے ہم آہنگ کرنے کا ایک موثر ذریعہ ذاتِ باری تعالیٰ کا یقین ہے۔ تصورِ باری در اصل اصولِ آزادی سے عبارت ہے جس کی بدولت انسان کے آگے اختیار و انتخاب کی راہیں کھل جاتی ہیں اور وہ فطرت کو اپنے اشارہٴ چشم و ابرو پر چلانے لگتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شعور انسانی کے پیدا ہونے سے کروڑوں برس پہلے کائنات موجود تھی اس لئے ہم شعور انسانی کو اس کا خالق تو نہیں کہہ سکتے جیسا کہ مسلکِ تصورات کے ماننے والوں کا دعویٰ ہے۔ شعور کی منزل تک پہنچنے سے پہلے کائنات کو کن کن جگہوں میں سے گذرنا پڑا اس کا ہمیں علم نہیں لیکن اتنا تو ہم تخیل کی مدد سے قیاس کر سکتے ہیں کہ ارتقاء کی محرک کوئی ذی شعور قوت ہونی چاہیے جو انسان اور کائنات دونوں سے بالاتر ہو یہی خالق ارتقا ذاتِ باری تعالیٰ

جو انسان اور کائنات سے اور اد بھی ہے اور وابستہ بھی، بالکل اسی طرح جیسے انسان کی ذات فطرت سے وابستہ بھی ہے اور اور اد بھی۔

انسان اپنی خودی کے ذریعہ کائنات اور ذات خداوندی میں جو اتحاد کا سرچشمہ ہے ایک طرح کا تعلق قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کے اس مرکزی نقطہ سے عالم کی وحدت ہویدا ہوتی ہے ورنہ ذہن فطرت کی برقلونی اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے۔

خودی سے اس طلسم نگ و بو کو توڑ سکتے ہیں یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا  
مسک تصوریت کے قائل کہتے ہیں کہ حقیقت ذہن کا کرشمہ ہے۔ اقد  
حیات اور ذات خداوندی نعوذ باللہ اختراع ذہنی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے  
جس طرح ذہن اور شے فی الخارج کے امتزاج سے قدر حیات وجود میں آتی ہے  
اسی طرح فات مطلق کا انحصار بھی ذہن انسانی پر ہے۔ جس طرح ریاضی میں صفر کا  
وجود ایک ذہنی مفروضہ ہے اسی طرح ذات باری کا وجود علت اولی کے طور پر  
تسلیم کرنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی گتھی کو سلجھانے میں مدد ملے۔ لیکن ذات باری کا  
تحقق منطق سے نہیں ہو سکتا۔ اس کی حقیقت کا تجربہ خود انسان اپنے وجود کی  
گہرائیوں میں کر سکتا ہے۔ اسی واسطے خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی  
خودی کا وجود اور تصور وابستہ ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب  
معرفت الہی بغیر معرفت نفس کے ممکن نہیں نفس یا خودی ہم عمل کا وہ  
مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی کو حرکت دیتا ہے اور انفرادی ترقی و بقا کا سرچشمہ

اسی کی بدولت انسان کو اختیار و انتخاب کے اصول پر عمل پیرا ہو کر بدترات عالم کا صحیح و جہان اور لطیف اداک ہوتا ہے۔ جب تک آدمی خود اپنی فطرت کے تقاضوں اور اشاروں کو اچھی طرح نہیں سمجھتا اس وقت تک وہ خالق عالم کی کنہ سے محروم رہے گا۔ خودی خدا اور فطرت کے درمیان ایک طرح کا واسطہ ہے اس لئے وہ خود بھی غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی سے خدا بے حجاب ہوتا ہے اور خدا سے خودی۔

نمود اس کی نمود تیری نمود تیری نمود اس کی خدا کو تو بے حجاب کر دے خدا تجھے بے حجاب کرے  
ذات باری تعالیٰ اپنے اسما و صفات میں متعین ہو کر عالم شہادت میں  
ظہور فرماتا ہے۔ کنت کمنزل مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق وتحت  
الیہ صفر فونی۔ کی توجیہ اقبال نے نہایت لطیف انداز میں ”زبور عجم“ میں کی ہے  
وہ کہتا ہے کہ ذات باری خود گہر زندگی کی تلاش و جستجو میں سرگرداں ہے اس لئے کہ  
یہ اُسی کل کا جزر اور اسی شعلہ کا شرارہ ہے۔ پھر وہ شاعرانہ استعجاب میں پوچھتا ہے کہ  
یہ گہر زندگی خدا ہے کہ خودی؟

ما از خدائے گم شدہ ایم ادب جستجوست	چو مانیاز مسند و گرفتار آرز دست
گا ہے بہ برگ لالہ نوید پیام خویش	گا ہے دون سینہ مرفان باہر دست
در نرگس آرمید کہ بنید جمال ما	چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بگفتگوست
آہ سحر گے کہ زند در فراق ما	بیروں داندووں ز بروز پر و چار دست
ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکے	نظارہ را بہانہ تماشاے ننگ بوست
در خاکداں ما گہر زندگی گم است	ایں گوہرے کہ گم شدہ ایم یکا دست؟

خودی جب کائنات کے مقابل ہوتی ہے تو اس کو محسوس ہوتا ہے کہ

حقیقت بڑی پیچیدہ اور حوصلہ شکن ہے۔ اس کی سیرت تغیر ہے۔ یہ ایک دائمی سلسلہٴ افعال اور ایک ہمیشہ ہوتے رہنے کی کیفیت ہے۔ جب کوئی چیز انجام پامکتی ہے جسے ہم مکمل ہونا کہتے ہیں تو تغیر اس پر اپنے نئے غلاف چڑھا کر پھر اس کی صورت بدل دیتا ہے۔ چنانچہ ہستی یا وجود دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی حالت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ دنیا ہر آن بدل رہی ہے۔ ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو سکون نہیں۔ تغیر نمود اور حرکت عالم کے خمیر میں ملے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ذریعہ ہے مظاہر گنیہ کو از سر نو ترتیب و صورت عطا کرنے کا۔ لیکن یہ حوادث امور اعتبار یہ میں سے ہیں۔ عالم کا تغیر و تبدل بھی ذات باری کی شانوں میں سے ایک شان ہے جیسا کہ آیہ کریمہ گل یومِ ہونی شان سے ظاہر ہے۔ تغیر کی اس کے علاوہ کوئی توجیہ نہیں۔ یہ شان اس وقت طور پذیر ہوتی ہے جب ذات صفات کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور وحدت کثرت میں جلوہ آرا ہوتی ہے۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کسی قسم کا خلل نہیں واقع ہوتا۔ جب حقیقت دائمی تغیر و تخلیق کی حالت سے عبارت ہوتی تو ضرور ہے کہ اس تغیر کی دنیا میں جس کے اثر سے النفسِ مافاق میں سے کوئی محفوظ نہیں، ایسی کامل ہستی کے وجود کو تسلیم کیا جائے جو تغیر سے میرا ہوا جس کی بدولت حقایق کائنات اور حقایق حیات تک تھوڑی بہت رسائی ممکن ہو سکے۔

ذات احدیت جو واجبِ محض ہے اسما و صفات سے منزہ اور خلقِ مجاز سے ماورا رہے۔ ہر آن متغیر عالم میں ذات احدیت ہی سے انسان کو ڈھارس اور سہارا مل سکتا ہے۔ کائنات کے اس پلِ دعا میں وہی ہے جسے ہم ابدی اور ازلی حقیقت کہہ سکتے ہیں اور جو زمان و مکان کے اعتبارات سے بالاتر ہے۔ وہ حق اور خلقِ دونوں پر

حاوی ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان۔ اس کی ذات کا جو وجود محض ہے اور اک ممکن نہیں۔ ہاں اس کی صفات تک انسانی اور اک و مشور کی رسائی ہو سکتی ہے انسان ضعیف البیان عاجز ہے کہ اس کی کُنہ تک پہنچے۔ وہ کیا اور اُس کا علم کیا؟

قل ھان البحر مداداً لکھت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لوجئنا بمثلہ مداد (کہو کہ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لئے تمام دنیا کے سمندر سیاہی بن جائیں تو سمندروں کا پانی ختم ہو جائے گا مگر میرے رب کی باتیں ختم نہیں ہوں گی۔ اگر ان سمندروں کے ساتھ ویسے ہی سمندر اور بھی آجائیں تو بھی وہ کفایت نہ کریں)

خود اپنی زندگی میں انسان جن اعلیٰ ترین صفات کا احساس کرتا ہے انہیں اپنے محبوب کو قیاس کرتا ہے۔ ذہن کا اعلیٰ ترین کارنامہ یہ ہے کہ وہ ذات واجب تبارک تصور کرے اور جہاں تک ہو سکے اس کا علم حاصل کرے۔ اس کی ابدی لامحدودیت کا احساس ذہن کی آزادی کی رستاویر ہے اور اس کے وجود کا یقین انسان کی سر توں کا سرچشمہ۔ اسی سے کائنات اور زندگی کے تاریک گوشے روشن ہوتے ہیں اور انسان میکا کی جبر کی زنجیروں سے آزاد ہوتا ہے۔ کائنات کے سلسلہ افعال میں ذات واجب تعالیٰ سے غایت و تعین پیدا ہوا۔ اس کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و اعتبارات سے ماوراء کافی بالذات ہے اور دوسری شان یہ ہے کہ وہ کائنات مدرکہ کے خارجی مظاہر میں ظہور فرماتا ہے۔ ان مظاہر میں انسان کا رتبہ بہت بلند ہے اس مظہر الوہیت کی نظر کائنات مدرکہ میں نظم و معنی پیدا کرتی اور اس کے مظاہر کی قدر و قیمت متعین کرتی ہے۔ قدر آفرینی انسان کی سب سے اہم خصوصیت اور

وصف ہے جس کی وجہ سے وہ فطرت کے مقابلہ میں بہت بلند مرتبہ کا مالک بنا۔  
 چونکہ انسان بھی خودی رکھتا ہے اور واجب تعالیٰ بھی ایغوسے عبارت ہے اس لئے  
 ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ من عوف نفسہ فعد عرفارہ  
 میں یہی اشارہ ہے۔ اقبال کے کلام میں یہ مضمون مختلف انداز سے متعدد جگہ ملتا ہے۔

خودی را از وجود حق دجوئے      خودی را از خود حق نموئے  
 نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر      کجا بودے اگر دریا نبودے  
 اگر انسان خدا کو دبدو دیکھنا چاہتا ہے تو لازم ہے کہ پہلے وہ اپنی  
 ذات کے کمالات سے واقف ہو اور اپنی خاک میں سے گوہر حیات کو نکالے  
 اور چمکائے۔

بیا بر خویں پیچیدن بیا موند      بناخن سینہ کا ویدن بیا موز  
 اگر خواہی خدا را فاش بینی      خودی را فاش تر ویدن بیا موند  
 اگر انسان خود اپنی تلاش میں لگ جائے تو ذات واجب تعالیٰ تک اس کا  
 پہونچنا یقینی ہے۔ اقبال عرصہ حیات کے تھکے ماندے رہو سے پوچھتا ہے کہ  
 تو کیوں حیران اور سرگرداں ہے؟ کس کی تلاش میں دم بدم پیچ و تاب کھا رہا ہے؟  
 تو جس کی تلاش میں ہے وہ تو ظاہر ہے لیکن تو خود زیر نقاب ہے۔ اگر اپنی خودی  
 پر سے نقاب اٹھا دے تو تیری آنکھیں حقیقت کبریٰ کے نور سے خود بخود منور  
 ہو جائیں گی۔

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابانی      کہ او پیدا است تو زیر نقابی  
 تلاش اکہنی جز خود نہ بینی      تلاش خود کنی جز او نیابی

ابتداء میں خودی ضمیر الہی میں پوشیدہ تھی جو مثل بھڑا پیداکنار کے تھا۔ انہا ذات کے جوش میں ضمیر الہی نے اپنے تابندہ گہر کو ساحل کی طرف پھینک دیا۔  
مہ و انجم کو ابتداء آفرینش سے آج تک ذات خداوندی سے یہ شکوہ ہے کہ انسانی خاک کو اسنے اپنے شر سے کیوں ہم کنار کر دیا۔

بہمیرت آمیدم تو بجوش خودمائی      بخنارہ برنگندی در آبدار خود را  
مہ و انجم از تو دار دگلہ ہاشنیدہ باشی      کہ بجاک تیرؤ مازدہ شرار خود را  
دوسری جگہ بڑی شوخی سے کہا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی تنہائی پر انسانی خودی کو ترس آیا تو اس نے اس کی بزم آرائی کا سامان بہم پہنچایا۔

مراد سوخت بر تنہائی او      کسم سامان بزم آرائی او

اقبال کے مذہب میں کافرو زندقہ وہ ہے جو منکر خویشیٰ ہے۔  
شلخ ہنال سدرہ خار و خس چمن مشو      منکر او اگر شدی منکر خویشیٰ مشو  
انسان کا یہ خاصہ ہے کہ اپنی زندگی میں جن صفات عالیہ کا اس کو احساس ہوتا ہے وہ ذات واجب تعالیٰ کو ان صفات سے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے۔ بقول اقبال وہ خدا کو اپنی صورت پر تراشتا ہے۔

تراشیدم منم بر صورت خویش      شبکل خود خدا را نقش بستم  
مرا از خود بروں فیض محال است      بہر رنگی کہ ہستم خود پرستم

اس میں شبہ نہیں کہ اگر حقیقت کبریٰ انسانی خودی سے بالکل ماوراء ہوتی تو ہم اس کی موجودگی اور تاثیر کو محسوس نہ کر سکتے۔ انسانی وجود میں ذہن و شعور سے بھی زیادہ گہری ایک چیز ہے جس کو ہم روح کہتے ہیں۔ انسان اسی کے ذریعہ سے



ذات واجب تعالیٰ سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ کائنات اصغر ہونے کی حیثیت سے انسان جب اپنی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے تو حقیقت کبریٰ کے رموز و اسرار خود بخود اس کی نظروں کے سامنے جلوہ نگن ہونے لگتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور ذات واجب تعالیٰ کے درمیان جو فرق تھا وہ اٹھ گیا۔ لیکن اس روحانی تجربہ کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو گم نہیں کرتی اور نہ کرنا چاہئے۔ وحدت وجود کی رو سے ذات باری کائنات اور انسان میں جاری و ساری

ہے۔ وہ حق اور خلق دونوں پر عادی ہے۔ سارے عالم میں اصول وحدت کا رول ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق فریب نظر ہے۔ فطرت مظاہر کا ایک نظام ہے جو انگنت اعتبارات کی بندھنوں میں بندھا ہوا ہے۔ ان اعتبارات کی تہ میں ایک ہی ارادہ کار فرما ہے اور ایک ہی اصول کی تاثیر نمایاں ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ اور عالم ایک ہیں تو ذات اور صفات کا فرق بے معنی ہے۔ یہ فرق محض ظنی ہے جس میں کوئی حقیقت نہیں۔ ذات الہی کے مختلف تغنیات کائنات سے عبارت ہیں لیکن وہ خود غیر معین ہے۔ معروضی طور پر عالم غیر حقیقی ہے۔ صرف وجودات باریکا کا ہے۔ کثرت و تعدد اس کی شانیں ہیں۔ لاموجود الا اللہ کے اصول کے مطابق خدا ہر چیز میں موجود ہے اس لئے چشم نگراں کو سرمہ امتیاز لگانا اچھا نہیں۔ اصل وجود ذات واجب تعالیٰ کے لئے مسلم ہو چکا تو عالم کی حیثیت سوائے وجود اضافی و اعتباری کے کیا رہ جاتی ہے۔ موجودات عالم حقیقت کی رو سے حق تعالیٰ کے عین ہیں اور مجازی اور اضافی حیثیت سے غیر حق ہیں۔ حق تعالیٰ کا وجود عالم میں اسی طرح سے مستور ہے جس طرح صورت نوعیہ اپنے افراد میں۔ ہر صفت میں ذات کا موجود

رہنا لازمی ہے۔ بغیر وجود ذات کے صفات کا ظہور امر محال ہے۔ صفات اور افعال اور آثار عین ذات ہیں مراتب کو نیزہ ذات واجب تعالیٰ کے مظاہر اور اعراض ہیں۔

و مادہ رواں ہے یم زندگی ہر اک شے سے پیدا رم زندگی  
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج وود  
یثابت بھی ہے اور سیار بھی عناصر کے پھندوں سے بنیاد بھی  
یہ وحدت ہے کثرت میں مہر مگر ہر کہیں بے جگہوں بے نظیر  
ہر دوستی فلسفہ میں زندگی کا کمال یہ تصور کیا جاتا ہے کہ انسان اپنی ناقصیت  
کو حق تعالیٰ کی امار مطلق میں فنا کر دے اور حقیقت سے علیحدگی کا احساس باقی نہ رہے۔  
چنانچہ جب بایزید بسطامی نے کہا ”سجانی ما اعظم شانی“ اور منصور علاج پکارا ”شا  
”الاحق“ تو ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی خودی ذات باری میں ضم ہو گئی۔ لیکن اقبال کے  
نزدیک ان کی مراد یہ نہ تھی جو عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ علاج کے انا الحق کے متعلق  
اقبال نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اس زمانے کے ظاہر پرست مستفوں کو چیلنج تھا جو خدا  
کی ماورائیت کا بہت ادنیٰ قسم کا تصور رکھتے تھے گویا کہ وہ ایک مطلق الٰہی تصور  
ہے جو آسمان پر بیٹھ کر دنیا کا انتظام درست کرتا ہے۔ انا الحق کی صحیح توجہ یہ ہے کہ  
یہ دعویٰ انسانی خودی کی حقیقت اور استقلال کا ادعا تھا جب کہ وہ ذات الٰہی کے  
ذریعہ اپنی بقا کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ اور یہ اس میں فنا ہو کر ممکن نہیں بلکہ اس کی  
ذات سے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھ کر۔

انسان کے لئے یہ فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہی سے علیحدہ تصور کرے۔ اس کی جستجو میں انسان کی نارسائیاں ہی اس کے لئے سب سے بڑے محرک عمل کا محکمہ رکتی ہیں۔ فراق ایسی نعمت ہے جو وصال میں بھی باقی رہنی چاہئے۔ جدائی عشق کی آئینہ دار اور عاشقوں کو سازگار ہے۔ اسی کی بدولت انسانی دل تابناک رہتا ہے فراق کے نالہ و فغاں کے بغیر شخصیت کی بالیدگی ممکن نہیں۔ غم فراق ہی خودی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے اور اسی کی بدولت فنا بقا سے ہم دوش ہو جاتی ہے غم جدائی کی کسک وصال میں بھی برقرار رہنی چاہئے یہ طیف شاعرانہ انداز میں ماورائیت اور داخلیت کے تضاد کو دہرانے کی کوشش ہے۔ ”زبورِ عجم“ میں اقبال نے اس مضمون کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔

از خود را بریدن خط است	تپیدن نار سیدن فطرت است
نہ مارا در فراق او عیارے	نہ اورا بے وصال ماقرارے
نہ او بے ماند ما پے او اچال است!	فراق ما فراق اندر وصال است!
جدائی خاک را بخشد رنگا ہے	دہد سرمایہ کو ہے بکا ہے
جدائی عشق را آئینہ دار است	جدائی عاشقان سازگار است
من و اچیت؟ اسرار الہی است	من و او بردوام اگر الہی است
بخلوت ہم بخلوت نور ذات است	میان تجہن بودن حیات است
گئے خود را زبا بیگانہ سازد	گئے مارا چو سازے می نوازد
گئے از رنگ تصویرش تراخیم	گئے نا دیدہ برے مجھہ پاشیم
گئے ہر پردہ فطرت در یدیم!	جمال یا ربے بکا نہ دیدیم

چہ سودا در سراپا شست خاک است ؟      انہی سودا دروش تابناک است  
چہ خوش سودا کہ نالدا در فراقش      ولیکن ہم ببالا از فراقش  
خودی را تنگ در آغوش کردن      فنا را با بقا ہم دوش کردن !

اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ معرکتہ الآرا مسئلہ رہا ہے کہ آیا واجب تعالیٰ کی ذات متعین انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماورا ہے یا یہ کہ وہ عالم میں جاری و ساری اور غیر متعین ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی ایگو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات لے جٹے ہوتے ہیں جو مختلف و حدتوں کی شکل میں عالم خارجی میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ سارا عالم جو ہر فرد کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الہی انرجی کا ہر جوہر فرد جو وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایگو کے شل ہے ہستی حقیقت میں ایگو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایگو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ جو وجود کی اساسی ایگو ہے انسان کی رنگ گردن سے زیادہ قریب ہے (نخن اقرب الیہ من جبل الودید) ۱۷

حقیقت وہی ہے جو اپنے حقیقت ہونے کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں شعور خودی کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگرچہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انا رکھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی عیا میں اس کی حقیقت مضمر ہوتی ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کے

بہ نسبت چنانکہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے جیسا کہ آیہ شریفہ **فَبَارِكْ لِلّٰهِ احْسَنَ الْخَالِقِینَ** سے ظاہر ہے اور جس میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

ذات باری تعالیٰ کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعنیات کا عالم اس کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طور پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایگو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دال ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری ایگو ہے تو اس کو غیر محدود اور لاتنا ہی کس طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود کی حیثیت سے ممکن نہیں ہے۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود خلا میں واقع نہیں ہے جیسا کہ پہلے سائنس دانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصور پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایگو کے عمل تخلیق کی توجیہ زمان و مکان کے ذریعہ سے کی ہے۔ زمان و مکان اس اساسی ایگو یا ذات واجب کے امکانات ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر

لے اسلامی انہیات کی جدید تشکیل صلاک

ہو سکے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے اور ارکسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذوات (ایگو) کے ساتھ اس کے تعلق کو معین کر سکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مکانی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات اُن حدود سے محدود جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لا محدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہوتا ہے جس کا اظہار عالم خارجی کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا کہ ذات باری کی لا محدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ بیرونی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثہ سے تعبیر کرتے ہیں اور عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشا بیس ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذات واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بُعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی۔ ایسے تصور سے ذات باری اور عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ و حدتیں بن جاتی ہیں جو لا محدود مکانیت میں ایک دوسرے کے مد مقابل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکان اور مادہ ذات واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہ ہے جو ذہن نے

اختراع کی ہے۔ زمان، مکان اور مادہ آزاد حائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیات الہی کے ظہور کی مختلف شانیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذات باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پردہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرسم کترا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن ٹکڑوں میں علیحدہ علیحدہ اس لئے تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا سلسل وجود منحصر ہے حوادث کی مسلسل تخلیق پر۔ اگر ذات واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتا رہے تو عالم بہ حیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔

حیات مطلقہ یا انا رکامل کی وحدت پر اسلام نے بہت زور دیا ہے۔ انا رکامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو، ان الله لغنی عن العالمین۔ عالم یا فطرت ذات واجب تعالیٰ کی صفات کی شان ہے لیکن وہ اس سے ماوراء ہے۔ سبحان ربك رب العزت عما یصفون۔ لوگ جس طرح اس کے صفات بیان کرتے ہیں وہ ان صفات سے کہیں بلند و برتر ہے۔ اس لئے کہ خود اسما اور صفات بھی اعتبارات ہیں۔ ذات احدیت میں صفات و اعتبارات سے پورا پورا تجرد پایا جاتا ہے۔ اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدت وجوب کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ ذات باری کا وجود بنسب نہیں بلکہ بطور انا رکامل کے معین اور ماوراء ہے۔ بقول اقبال ذات حق کے ساتھ جب غلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہئے کہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحر نور میں غرق نہ ہو جائے۔

چناں باذات حق غلوت گزینی      تراو بسیند و اورا تو یمنی

بخود محکم گزار اندر حضور کش      مشو ناپید اندر بحر نور کش  
چناں در جلوہ گاہ یار می سوز      عیاں خود را نہاں اور ابرافروز!  
آیہ کریمہ وُجُوہٌ یَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (رہبت سے چہرے  
اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے) سے اقبال  
کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

دوسری جگہ اسی قسم کے خیال کو ادا کیا ہے کہ انسانی انجام یہ نہیں ہے کہ  
وہ ذات واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ خود ذات الہی کو اپنے میں جذب کر لے  
تا کہ کبھی فنا نہ ہو۔ انسان کی محدود ایغوزات باری کی ایغویں ضم نہیں ہو سکتی اس کا  
اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی اعلیٰ حد کی کو برقرار رکھتے ہوئے اس کا دوبدو  
مشاہدہ کرے۔

یہ بھرنش گم شدن انجام نیست      اگر اورا تو درگیری فنا نیست  
فنا کا مطلب اگر یہ ہے کہ انسان اپنی صفات مذمومہ کو مشا کر صفات کمالیہ  
میں اپنی خودی کو ضم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ ہجویری اور  
بعض دوسرے صوفیا کا یہی نقطہ نظر تھا لیکن ان میں سے اکثر فلاحی اور ویدائی  
اثر کے تحت خودی کے قطعاً فنا کرنے کے قائل تھے۔ انسانی انا اس قطرہ شبنم کے  
مثل ہے جس کو بحر پر آشوب میں لمبانے کی دعوت دی گئی تھی اور جس کا اسنے ان لفظوں  
میں جواب دیا تھا۔

من عیش ہم آشوشی دریا نہ فریدم      آن بادہ کہ از خوش رہا بدینہ چیدم  
از خود نہ رسیدم



زافاق بریدم  
بر لالہ چکیدم

خودی کی مثال اس جوئے تنک مایہ کی طرح ہے جو یہ گوارا کرتی ہے کہ  
ریختان کی خاک میں چاہے خشک ہو جائے لیکن اپنے وجود کو سمندر میں گم نہ ہونے  
لے خوش آں مجھے تنک مایہ کہ از ذوق خودی  
در دل خاک فرو رفت و بدریا نرسید

دنیا کے مختلف مذاہب کے لٹریچر میں ذات باری کو نور یا روشنی سے  
تشبیہ دی گئی ہے۔ قرآن میں بھی یہ تشبیہ موجود ہے لیکن ایک خاص انداز میں جس  
اس کی تعلیم کی حقیقی روح ظاہر ہوتی ہے۔ عام طور پر جب ذات واجب تعالیٰ کو نور یا  
روشنی کہا جاتا ہے تو ذہن میں مبہم اور غیر معین تصور پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے  
قرآن ذات باری کے تعین کو اس تشبیہ کے ذریعہ اور زیادہ اجاگر کرتا ہے۔ آیہ شریفہ  
میں ہے:-

مثل نودۃ کشکوة فیہا مصباحۃ المصباح فی زجاجةۃ الزجاجة  
کأنھا کوکبۃ دُرّیۃ یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ  
ولا غربیۃ ۝ واللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی۔ اس روشنی کی مثال ایسی ہے  
جیسے ایک طاق میں ایک چراغ ہو۔ وہ چراغ دھڑا ہو ایک شیشہ میں وہ شیشہ ہے جیسے  
ایک تارہ چمکتا ہو اس میں ایک برکت کے درخت کا تیل جلتا ہے۔ وہ زیتون ہے۔  
نہ مشرق کی طرف ہے اور نہ مغرب کی طرف)

اس آیہ شریفہ کے شروع میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کا

تینوں و تفرد مطلوب نہیں لیکن بعد میں نہایت لطیف طور پر تینوں پیدا کر دیا گیا ہے۔ بقول اقبال نور یا روشنی کے استعارہ سے ذات باری کا ہر چیز میں نفوذ ہوا نہیں ہے بلکہ اس کی مطلقیت کو اجاگر کرنا مطلوب ہے۔ جدید طبیعیات کی رو سے نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ ہر دیکھنے والے کے لئے روشنی یکساں ہے چاہے اس کی حرکت کی رفتار کچھ بھی ہو۔ غرض کہ اس عالمِ قیہ میں نور یا روشنی ذات مطلق سے مراد ترین سے ہے جو انسانی ذہن میں آسکتی ہے۔

**توحید** ہمہ ادستی فلسفہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم میں اصول وحدت کا فرائی ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ ذات الہی سے جدا نہیں۔ لیکن ذہن و شعور کے معمولی تجربے میں ہمارے سامنے وحدت کے بجائے کثرت و تعدد نظر آتے ہیں جن کی حقیقت سے فہم و عقل ایسا نہیں کر سکتی۔ پھر اگر سب کچھ ایک وحدت کے رشتہ میں منسلک ہے تو اس کا علم انسان کو کس طور پر ہو سکتا ہے۔ خاص کر عالمِ خارجی کا علم تو اسی وقت ممکن ہے جبکہ ذہن واضح طور پر اس کو علیحدہ علیحدہ شکلوں میں متصور کرے۔ ہماری دنیا افراد اور اجزا کی دنیا ہے جنہیں ہم براہ راست محسوس کرتے ہیں۔ اگر وحدت وجود صحیح ہے تو خدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی وجود کی اہمیت وجود الہی سے وابستگی کی بدولت ہو لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ ذات الہی کا وجود انسان پر منحصر ہے۔ ذات باری تعالیٰ اس وقت بھی موجود تھی جبکہ کائنات اور انسان موجود نہ تھے۔ خدا اور انسان کی مکمل وحدت میں اخلاقی ذمہ داری اور خیر و شر کی تمیز کس طرح قرار

رہ سکتی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے کائنات اور انسان کا وجود ذات واجب سے علیحدہ ہے ورنہ مخلوق بالخلق اللہ کا کیا مطلب ہوگا۔ ذات خداوندی جبکہ انسانی خودی سے علیحدہ ہوگی اسی وقت انسان کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ وہ اپنی زندگی اور کائنات کے تغیرات میں اقدار کا تعین کرے جن کے بغیر اخلاقی نزاج لازمی ہے۔ جب ذات واجب تعالیٰ کو کائنات اور انسانی وجود میں جاری و ساری مانا جائے گا تو اشیاء کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ جب ہر چیز میں خدا کا جلوہ موجود ہے تو کوئی چیز بھی بُری نہیں ہو سکتی۔ اگر اس سلسلہ کے من و عن تسلیم کیا جائے تو حقایق اشیاء باطل ٹھہرتی ہیں اور نظام اخلاق درہم برہم ہو جاتا ہے۔ لیکن ذات واجب تعالیٰ کو کائنات اور حیات سے ماوراء ماننے میں یہ بڑا خطرہ ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے تعلق تماشا کی سی ہو جاتی ہے جو آسمان پر بیچ کر عالم پر حکومت کرتا ہے۔ اسی خطرہ کا انہار اس شعر میں کیا گیا ہے۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ خدا دہ کیا ہے جو بندوں سے احترام کرے  
مذہب اور سائنٹفک تحقیق کے طریقے چاہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف  
ہوں لیکن دونوں کے مد نظر ایک ہی مقصد ہوتا ہے۔ دونوں اصل حقیقت کا کھوج  
لگانا چاہتے ہیں۔ سائنس میں حقیقت کے خارجی مظاہر کا جائزہ لیا جاتا ہے اور مذہب  
حقیقت کی اندرونی ماہیت کا سراغ لگاتا ہے۔ عالم روحانی کا محقق ایک تجربہ سے  
دوسرے تجربہ کی طرف بڑھتا ہے اور اپنے تجربوں کے مختلف عناصر کو ملا کر اپنے نقطہ  
نظر کی تشکیل کرتا ہے۔ عالم روحانی میں انارمطلق کی تلاش کا مقصد یہ نہیں کہ انفرادیت کی  
حد بندی سے آزادی حاصل ہو بلکہ اس کی اور زیادہ تحدید و تعریف کی جائے۔ مذہب اس

کمال انا کی تلاش میں سرگرداں ہے جس کی مشیت کی بدولت کائنات اور حیات وجود میں آئے اور جس کی توانائی کی جلوہ گری آج ہمیں فطرت کی بے پناہ قوتوں ارتقا کے مسلسل اور کبھی نہ رکنے والے عمل اور حوادث کی متواتر تخلیق میں نظر آ رہی ہے۔ اس اساسی انا یا ذات واجب تئانی کی مشیت کا یقین ہماری ایمانی ضروریات کو اسی طرح پورا کرتا ہے جس طرح ہماری مادی ضروریات کو فطرت پورا کرتی ہے۔ فطرت کا سلسلہ اسباب و علل جو مظاہر کو ایک دوسرے سے پیوستہ و متحد کرتا ہے اسی مشیت ایزدی کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے۔ ان مظاہر کے اعتبارات میں ایک ہی ارادہ کی تاثیر نظر آتی ہے۔ ان میں تضاد نہیں۔ یہ مظاہر ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے اپنا تعلق برقرار رکھتے ہیں۔ ہوا الذی احسن کل شئی خلقہ (ذات باری وہی ہے جس نے ہر چیز کو خوب بنایا) 'صنع اللہ الذی اتقن کل شئی' (یہ بھی اللہ کی صنعت کاملہ ہے جس نے ہر چیز کو خوب پختہ طور پر بنایا) ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هن تری من فطور شعرا جع البصر کر تین ینقلب الیاک البصر خائلاً و هو سیرہ (خدا کی آفرینش میں تجھے کچھ بھی نقص نظر نہیں آئے گا۔ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ کیا تجھے کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر آنکھ اٹھا کر دیکھ اور بار بار دیکھ۔ تیری نظر تھک کر ناکام ہو کر واپس لوٹ آئے گی)۔

ذات الہی اگر زندگی اور کائنات سے علیحدہ نہیں تو وہ اس تغیر و تبدل کی کس طور پر حریف ہو سکتی ہے جو فطرت اور انسان کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات اور زندگی کے اظہار کی صورتیں کس قدر مختلف ہیں۔ اس اختلاف و تنوع کے بغیر ان کا

وجود مبہم اور غیر معین رہے گا۔ انسانیت ایک ہے لیکن نفسوں کا فرق کس قدر واضح ہے۔ ہر فرد دوسرے فرد سے مختلف ہے۔ ہر درخت اور پتہ میں اختلاف و تنوع رونما ہے۔ اگر اس اختلاف کی تہ میں وحدت کا رفرما ہے تو اس کے انہار کی کیا ضرورت تھی۔ اس سوال کا جواب بہت الجھا ہوا ہے۔ اس کے جتنے جواب دے گئے ہیں وہ سچیدہ حقیقت کو ساوہ بنانے کی کوششیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پوری طرح کبھی بھی حقیقت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔ ذات باری کی کوئی صورت مشخصہ نہیں لیکن عالم میں سوئے صورتوں کے کچھ نہیں ان کے بغیر ذمّن اشیاء اور ان کے خواص کا اور اک نہیں کر سکتا۔ کائنات کے مظاہر کی کثرت اس قدر عیاں ہے کہ اس کے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کثرت کا انہار مختلف صورتوں ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لیکن بے صورت ہونا دراصل تعین کا تضاد نہیں بلکہ ذات باری کی آزادی اور فعلیت مطلقہ کا اثبات ہے کہ وہ جس طرح چاہے صورت پذیر کرے عمل کو عالم میں نافذ کرے۔ ذات واجب تعالیٰ فطری مظاہر کے اختلاف اور انسانی اعمال کے تنوع میں متحد کرنے والا نقطہ ہے۔ لیکن یہ نقطہ محض ریاضیاتی تجرید نہیں بلکہ فعلیت مطلقہ ہے جو عالم کے تنوع اور تعدد میں اپنی قدرت کاملہ سے ہم آہنگی اور ربط پیدا کرتی ہے۔ فعلیت مطلقہ کے اوصاف میں ایک یہ صفت ہے کہ وہ عالم کے تنوع اور کثرت میں توازن و تسلیق برقرار رکھتی ہے تاکہ پراگندگی اور انتشار پیدا نہ ہو۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحقق ذات کی صورت اختیار کرتا ہے جس کے واسطے سے فرد کائنات اور ذات واجب سے وابستگی اور تعلق کے رشتہ کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی کی بدولت فعلیت مطلقہ اور اعمال فطرت کو انسان اپنی ذات میں مرکوز کرنے پر قدرت حاصل کر سکتا ہے تحقیق

ذات کے باوجود خودی تغیر و تبدل سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ اسی باعث خودی اپنے استحکام کے لئے ذات الہی کی محتاج ہے جو محدود بے تغیر اور نقص و زوال سے بالاتر ہے۔ خودی ذات الہی کا قرب حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی ہے تاکہ اس کی صفات عالیہ کو اپنے میں جہاں ہو سکے پیدا کرے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خودی اپنے تئیں ذات الہی میں گم ہو جائے۔ اس کا تفرد و تحقق اس کی اصلی ستاع ہے۔

ذمن رانی شناسم من نہ اورا      ولے دائم کن اندر بر دوست  
من اندر بر اور ستائیں یہ اشارہ ہے کہ قرب و تعلق کے باوجود انسانی خودی کا تفرد فنا نہیں ہوا اور نہ ہونا چاہئے۔ نحن اقرب الیہ من جبل الودید میں بھی قرب و تعلق ہی پر زور دینا مقصود ہے نہ کہ قنائیت پر۔

ذات واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں داخل ہے اور نہ پوری طرح ماورائے ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی ماورائیت سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس ذات کے صفات کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ خود اس سے بند ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقصد و مقہا یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ سے قریب تر ہو جائے اور اس کی صفات کمالیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ دنیا میں اقدار کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے وابستہ ہے۔ بغیر اس کے کوئی اخلاقی نظام مستحکم بنیادوں پر نہیں قائم ہو سکتا۔ اسی کی بدولت ہم موجودہ واقعات سے پرے اقدار و کمالات کی تلاش کرتے ہیں۔ اصناف و اعتبارات کے پیچھے ذات مطلق کو تصور کرتے ہیں، جو کائنات کے نظم کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی جن کا اور کبھی خیر کا۔ یہ ذات

مطلق اپنے غیر محدود و تنوع کے ذریعہ اپنے تئیں کائنات میں ظاہر کرتی رہتی ہے۔ ہم اس کی ذات کا پورا علم کبھی بھی نہیں حاصل کر سکتے۔ پورا پورا علم تو اسی وقت ممکن ہو گا جبکہ ہمارا ذہن کل حقیقت پر حاوی ہو سکے۔ مظاہر کے پیچھے اگر ہم اس محرک کو محسوس کریں جو اظہار چاہتا ہے اور جس کا ظہور کائنات کے مسلسل حوادث کی شکل میں رونما ہوتا ہے تو ہم مطلق کا احساس کر سکتے ہیں۔ علم ممکن نہیں! ہاں احساس ممکن ہے۔ وما اوتینکم من العلم الا قلیلاً۔ یہ ایک طرح کا ہمارا قلبی اور روحانی تجربہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کائنات میں با شعور موجود و موثر ہے۔ وہ مثل ایک آئینہ کے ہے جس میں ہم میں سے ہر شخص اپنا عکس دیکھ سکتا ہے۔ وہ زماں سے بالاتر ہے اس واسطے کہ وہ ماہیت اشیاء کی اندرونی حقیقت ہے۔ عالم کی حقیقت بس اتنی ہے کہ اس کے ذریعہ صفات الہیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ خدا کی ذات میں جن اقدار و کمالات کو ہم منسوب کرتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جنہیں ہم بالقوۃ اپنے اندر محسوس کرتے ہیں گو وہ فعلیت میں نہ آئے ہوں۔ خدا کے کمالات بالقوۃ غیر محدود ہیں۔ انسان اپنے تئیں ناقص اور نامکمل محسوس کرتا ہے اور کمالات الہیہ کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی جدوجہد کرتا ہے جو اس کے روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ اس روحانی احساس اور اخلاقی نظام کو ماورائیت (Transcendence) کے عقیدہ سے زیادہ متحمل کر سکتا ہے یا داخلیت (Immanence) کے عقیدہ سے؟

انسان کی اخلاقی زندگی کی بنا مختلف اقدار پر قائم ہوتی ہے۔ قدر اس کے بالکل آزاد اور ماوراء ہونی چاہئے جو اس کو قابل قدر تصور کرتا ہے۔ قدر اسی وقت دہن

اقبال کے مذہبی اور ماہر طبی تصورات

۳۱۱

تشنہ دے سکتی ہے جبکہ وہ انسانی تخلیق سے بالاتر ہو اور جس کے حصول کی خواہش اس کے لئے محرک عمل ہو۔ زندگی اور مادہ تغیر پذیر ہیں لیکن اقدار متقل اور ناقابل تغیر ہیں۔ زمانی و مکانی سیلان میں اقدار ابدی اور متقل اسشیاء کے طور پر قائم رہتی ہیں۔ جب تک مذہبی جس اور تجربہ میں مطلق اقدار کی ابدیت نہ ہو اس وقت تک اخلاق میں کبھی بھی خلوص نہیں پیدا ہوگا بلکہ مذہب و اخلاق بھی سیاست کی طرح ہنگامی مفاد پر مبنی قرار پائیں گے۔ زندگی اور کائنات میں دائمی طور پر ہونے کی کیفیت) (BECOMING) کا رفرما ہوتی ہے اور اقدار کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے وابستگی کے باعث ابدی اور ازلی ہے۔ فطرت کا سراغ جو تغیر پذیر مظاہر سے عبارت ہے، ہم طبعی قوانین سے چلاتے ہیں، نفس انسانی کا پتہ ہمیں نفسیات سے ملتا ہے لیکن ذات باری جو اقدار و کمالات کا مجموعہ ہے صرف مذہبی جس یا تجربہ ہی کے ذریعہ ہم محسوس ہو سکتی ہے۔ زندگی کا ارتقا مادی احساس کے تحت ہوتا ہے۔ زندگی عالم اقدار یا ذات باری کے تصور سے اپنی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ مطلق اقدار کا احساس صرف مذہب اور آرٹ ہی سے ممکن ہے جو اصلی حقیقت کا پتہ چلا سکتے ہیں۔

ذات واجب تعالیٰ کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و تعینات سے مبرا اور کافی بالذات عالم سے ماوراء ہستی رکھتا ہے۔ توحید کے اس تصور کی خصوصیت استعاط اضافات ہے۔ دوسری شان یہ ہے کہ وہ عالم کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے، اگرچہ یہ سب صورتیں ذات واجب تعالیٰ نہیں کہی جاسکتیں۔ یہ توحید وجودی اور توحید شہودی کی مختلف شائیں ہیں۔ الٰہی توازن



(انرجی) کے تعینات حقیقی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ جس ذات (بقول اقبال انا) سے وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ بھی حقیقی ہو۔ اگرچہ ذات مطلق پر ذہنی تعینات عاید نہیں ہوتے لیکن وہ خود اپنا تعین کرتی ہے جس کا اظہار اس کی تخلیق اور مسلسل فعلیت میں ہوتا ہے۔ غیر متناہی اور قادر مطلق آزاد ہوتا ہے کہ چاہے تو اپنے اوپر تعین عاید کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ انسان بھی جب اپنی شخصیت میں اس قسم کے تجربہ سے گزرتا ہے تو وہ اپنے تئیں ناقابلِ تغیر محسوس کرنے لگتا ہے اور فطرت کی تحدید و تعینات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اسی حقیقت کا اظہار منصور علاج کے انالحتی کے دعوے اور اسی قسم کے دوسرے دعاوی میں کیا جا چکا ہے۔ اس قسم کا احساس انسانی روح کا حرکی عنصر ہے۔ اسی میں اس کی اصلی آزادی مضمر ہے۔ اسی کی بدولت اپنے حوالی سے غیر متاثرہ کروہ اپنے وجود کی باز آفرینی کر سکتا ہے اور صداقت کے نئے سانچے بنا سکتا ہے جس میں حقیقت ڈھالی جاتی ہے۔ ذہن کی اس قابلیت سے حقیقت وجود میں تنوع پیدا ہوتا ہے اور خود ذات مطلق کی آزادی اور اختیار میں حصہ دار بن جاتی ہے۔

ذات باری کی ماورائیت اور اس کا انفس و آفاق میں جاری و ساری ہونا ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں بلکہ روحانی تجربہ کا اصل اصول تسلیم کرنا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ داخل کائنات بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی شیون و صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ شانِ احدیت میں کثرت کا صانع خدا ہے جو اپنی ذات میں بے ہمتا اور بے شریک ہے۔ لیس کمندہ شئی اور لہر یکن لہ کفو احد کی آیات اس کی تنزیہی شان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ عالم کو عدم سے

وجود میں لایا اور بے صورت مادہ کو صورت بخشی۔ کائنات کے اجسام و اشکال متوحدہ ذات حق تعالیٰ کی شان و احدیت کا ظہور ہیں۔ یہ ظہور کثرت باعتبار تجلی و تمثیل کے اسما و مظاہر کوہینہ میں صورت پذیر ہوا اور ہر شے نے اپنی اندرونی استعداد کے تقاضے کے مطابق اپنا وجود پایا۔ کثرت بھی اسی طرح ابدی اور ازلی ہے جس طرح وحدت مطلق اور اضافی قطعی طور پر ایک دوسرے کے متضاد نہیں ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ مطلق میں کوئی اعتباری عنصر نہیں ہوتا اور اعتباری میں مطلق عنصر موجود نہیں رہ سکتا۔ اگر وحدت وجود حقیقت ہے تو عالم اور افراد غیر حقیقی ہیں لیکن عقل سلیم ایسا ماننے کو تیار نہیں۔ ہمیں کثرت اور وحدت کا تضاد اس لئے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازلی اور لازمانی حقیقت پر زمانی اصطلاحات کا ہم اطلاق کرتے ہیں۔ ذات مطلق چاہے ناقابل تصریح ہو لیکن قابل احساس ضرور ہے جو روحانی تجربہ کے ذریعہ ممکن ہے۔

زمین آسمان و چار سو نیست دریں عالم بجز اشد ہو نیست

معزلہ کا خیال تھا کہ وحدت و کثر صفات کے تحت نہیں ہو سکتے اس واسطے

انہوں نے صفات الہیہ سے انکار کیا اور صرف ذات واجب تعالیٰ کے اثبات پر زور دیا۔ اگر صفات ذات کے علاوہ کچھ حقیقت رکھتی ہیں تو کثرت کی طرف ذہن کو لے جانے والی ہیں اور اگر صفات ذات ہی ہیں تو ذات سے ان کے علاوہ وجود ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ذات باری کا منطقی علم ناممکن ہے اس واسطے کہ علم کا نامتراخضار تعریف و مقابلہ پر ہے لیکن خدا کی تمثیل کس چیز سے دی جائے۔ ذہنی طور پر ماہیت واجب تعالیٰ کو نہیں سمجھا جاسکتا لیکن زندگی اس کے احساس سے محروم بھی نہیں کہی جاسکتی۔

اسرار ازل جوئی بر خود نظرے واکن کیمائی و بسیاری پنھانی و پیدائی  
 کائنات سہنی کی ابتدا اور انتہا نامعلوم ہے۔ ان دونوں نامعلوم اور  
 پراسرار انتہاؤں کے درمیان انسانی تجربہ کی دنیا واقع ہے بغلیت مطلقہ کی  
 تدبیر و تاثیر سے مادی زندگی اپنی پستیوں سے بلند ہو کر روح کی وادیوں میں قدم  
 رکھتی ہے۔ زندگی کے اس ارتقائی سفر میں ذات باری کا وجود منزل کا حکم رکھتا  
 ہے۔ اقبال مرشد رومی کے قول کو اس طرح نقل کرتا ہے۔

شعلہ درگیر زو بر خس و خاشاک من مرشد رومی کہ گفت منزل اکبر است  
 اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں  
 ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے جس طرح ریاضی میں لامتناہی (ان فینٹی) محدود اعداد  
 میں موجود ہوتا ہے لیکن ان اعداد سے ماوراء ہوتا ہے۔ ہمارے تجربہ کی دنیا سے  
 خدا بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذات  
 باری تعالیٰ ہے جو ماوراء ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری  
 و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔

انسان کا جسم کروڑوں خلیوں سے بنتا ہے۔ ہر خلیہ اپنا فرض منصبی ادا کرتا  
 ہے اور یہ سب خلیے مل کر انسان کو ایک عضوی کُل کی حیثیت عطا کرتے ہیں۔ انسانی جسم کی  
 ساخت جس قدر زیادہ پیچیدہ ہے اسی قدر زیادہ اس میں نظم و ربط پایا جاتا ہے جس کی  
 مثال کوئی دوسرا جاندار یا کوئی مشین نہیں پیش کر سکتی۔ اس کے جسم کی عمدہ ترتیب  
 میں مدد الہی کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ باوجود خلیوں کی اس کثرت اور تنوع کے  
 انسان ایک وحدت ہے جس کا شعور اس کو اپنے ذہن و روح کے ذریعہ سے ہوتا ہے

یہ وحدت ناقابل تقسیم ہے۔ اس میں شعور و ارادہ کی صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ عالم فطرت کو بھی اسی طرح قیاس کیجئے اس کی پیچیدگی انسانی جسم کی پیچیدگی سے کہیں زیادہ ہے۔ لیکن جس قدر اس کی پیچیدگی زیادہ ہے اتنا ہی اس کا نظم و ربط اعلیٰ درجہ کا ہے کائنات فطرت کی روح ذات واجب تعالیٰ ہے جو انسانی روح سے کہیں زیادہ لطیف و بلند ہے۔ یہی جانِ عالم ہے جو عالم میں اتحاد و ہم آہنگی پیدا کرنے والا اصول ہے۔ اسی سے ہم استعانت کرتے ہیں اور وہی قدر حیات کی حیثیت سے ہماری رہبری کرتا ہے۔ ہماری جدوجہد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی صفات عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں اخلاق الہیہ ہی پیدا کر کے زندگی با مراد ہو سکتی ہے (تخلّفو باخلاق اللہ)

ماورائیت کے تصور میں انسان ذات باری کو ایک منزل تصور کرتا ہے جس تک پہنچنا اس کی زندگی کا مقصد ہے۔ زندگی اس کی سمت میں اسی طرح بڑھتی ہے جیسے کوئی بھٹکا ہوا مسافر ق ووق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ آگے بڑھنے کی خواہش جو محرک ارتقاء ہے اسی طرح لامتناہی ہے جس طرح خود ذات واجب تعالیٰ اپنی دائمی نارسائی اور ناکامی میں انسان انعام حیات تلاش کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی یہ صلاحیت اجاگر ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے تعینات پر سبقت لے جائے اور سرمد اور اک کے پرے پہنچنے کی جدوجہد کرے۔ جب انسان اپنی ذات سے مافوق مقام پر پہنچنے کی سعی و جہد کرتا ہے تو ذات باری کی ماورائیت لطیف احساس کی شکل میں اس کے دل پر منکشف ہو جاتی ہے جس طرح انسان اپنی مادی زندگی پر سبقت لے جانا چاہتا ہے اسی طرح ذات الہی باوجود

عالم میں محیط اور داخل ہونے کے اور اُئیت کی شان میں جلوہ گری کرتی ہے جو اس کی شانِ احدیت ہے۔ اور اُئیت ذاتِ باری کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح انسان کے لئے اپنی مادی زندگی سے روحانی زندگی کی طرف بلند ہونا اور اُنی خدا کی طرف انسان کی صفاتِ عالیہ ہی کے ذریعہ بڑھنا ممکن ہے جو خدا نے اس میں ودیعت کی ہیں اور جنہیں ظاہر کرنے میں حکمتِ الہیہ انسانی روح کے کمالات کو بروئے کار لاتی ہے۔ روح جسم کا باطن ہے اور یہ مقابلہ اس کے مطلق حیثیت رکھتی ہے۔ روح انسانی وجود مطلق کا مظہر ہے۔ انسانی خودی کا مکمل نشو و نما ذاتِ باری کے اور اُنی تصور ہی کی بدولت ممکن ہے جو خودی کے لئے متعل راہ کا حکم رکھتا ہے اور خود اس کی الائنشوں سے پاک و منزہ ہے۔ ذات واجب کے ساتھ جب خود کا اپنے تئیں وابستہ کر لیتی ہے تو گویا وہ اپنے سامنے ایک معین مقصود رکھتی ہے جس کی طرف اسے قدم اٹھانا اور بڑھنا ہے ورنہ اس کا سفر بے منزل ہوگا۔ (والی دہاک منتہا) اس مقصود و منتہا کے حصول کے لئے خودی اندرونی طور پر تزکیہ اور ضبط نفس سیکھتی ہے تاکہ اپنے امکانات کو ظاہر کر سکے۔ اور اُئیت اور داخلیت کے مطالب میں قطعی طور پر تعین پیدا کرنا بڑا دشوار ہے۔ یہ مطالب دوسرے لطیف احساسات کی طرح صرف مبہم طور پر ہی بیان کئے جاسکتے ہیں۔ ان پیچیدہ حقائق کو سادہ طور پر بیان کرنے کی کوشش بے سود ہے۔ احساس رکھنے والا دل ان اشاروں کی اپنے احساس و شعور سے تصدیق کر سکتا ہے۔ مگر کہ انسانی حقیقت ذات و صفات پر کبھی بھی کلیۃً محیط نہیں ہو سکتا۔

ذاتِ باری کی جلوہ گری جب انفس و آفاق میں ہوتی ہے تو وہ ایک حقیقت

حاضرہ ہوتی ہے اور تحن اقرب الیہ من جبل الودید کی شان کا اس میں ظہور ہوتا ہے۔ اور جب وہ مادی حیثیت رکھتی ہے تو وہ بطور مقصود و مقصد کے ہوتی ہے جس کی طرف حیات کشاں کشاں بڑھتی ہے اور اپنی تکمیل و توسیع کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ اس لئے ذات باری کی ان دونوں شانوں میں تضاد و اختلاف نہیں ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ اہم اور ضروری ہیں ایک دوسرے کی ضد ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں جس طرح ماہر سائنس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ فطرت کے عدم نظم کی تہ میں نظم و ربط موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگڑا رہتا ہے اسی طرح مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم فطرت کے مظاہر کے پیچھے ذات واجب تعالیٰ کا رفا ہے۔ اللہ نور السموات والارض (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے)؛ هو الذی فی السماء الہ و فی الارض الہ (اللہ وہ ہے جو کہ آسمانوں میں بھی اللہ ہے اور زمین پر بھی اللہ ہے) اس عرفان کی بدولت انسان کو نہ صرف معرفت نفس حاصل ہوتی ہے بلکہ عالم محسوس کا صحیح ادراک بھی وہ ربانی حقیقت کو سمجھنے کے بعد ہی کر سکتا ہے ورنہ اس کا نقطہ نظر ایک طرفہ رہے گا۔

اللہ علم ہے اس ذات مجمع الکملات کا جس کے وجود سے ہر شے موجود ہوئی اور جو اپنے وجود و بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے۔ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اس کی ذات میں تعدد کو راہ نہیں لیکن باعتبار تجلیات متعددہ کے اس کے مراتب ہیں جو اس کے مظاہر و اعراض ہیں۔ سالک کا فرض ہے کہ ان مراتب کو پہچانے۔ بقول جامی۔

ہر مرتبہ از وجود مکملے وارد  
گر فرق مراتب نکنی زندیقی

الوہیت حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق تنزیہی شان اور خلق تشبیہی شان ہے۔ الوہیت کے تحت مرتبہ احدیت میں اسماء و صفات موجود نہیں ہوتے بلکہ ذات محض کا وجود ہوتا ہے۔ واحدیت میں شان احدیت سے پہلا منزل ہوتا ہے۔ اب وحدت میں کثرت شامل ہو جاتی ہے۔ رحانیت اور ربوبیت اس شان کے تحت ہیں۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں مشبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت ناقص ہیں۔ لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں بلکہ اس کی سلسل فاعلیت میں مضمحل ہے۔ چونکہ ذات واجب تعالیٰ خود گفتنی اور کافی بالذات ہے اس واسطے وہ کسی مقصود کے حصول کے لئے حرکت نہیں کر سکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات پوشیدہ ہیں انہیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی تخلیق سے اسماء و صفات کا وجود ہوتا ہے جو شان واحدیت ہے، الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر حاوی ہے۔ الوہیت مطلق اور ماوراء حقیقت ہے جس سے کائنات کی لامتناہی توانائیاں (انرجیز) اپنا وجود مستعار لیتی ہیں۔

ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا سلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ انسانی فطرت کو ادھر ادھر بھگنے کے بعد اسی کی ذات میں لے اسلامی الہیات کی جدید تشکیل سکھ۔ ۱۷۷ احدیت اور واحدیت کی بحث محمد الیدین ابن عربی کی کتاب بصیرت لکھ میں اور عبد الکریم جلی کی کتاب "الانسان الکامل فی معرفتہ الاواخر والاوائل" اور جلی کی "لوائع فی نفس" سے موجود ہے۔

پناہ دیتی ہے اور جب وہ چار سو کے انتشار سے حیران و پریشان ہو جاتا ہے تو اسی کی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔

نگہ لکھی ہوئی ہے رنگِ بویں      خرد کوئی گئی ہے چار سو میں  
نہ چھوڑے دن فضاں صبح کا ہی      امان شاید ملے اللہ ہو میں

اصول توحید کائنات اور حیات روحانی کا فعال عنصر ہے جس کی بدولت کثرت حقایق کی صحیح توجیہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطہ سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال امر محال ہے۔

خودی کا متر نہاں لا الہ الا اللہ      خردی ہے تیغِ فشاں لا الہ الا اللہ  
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے      صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ  
خرد ہوئی ہے زانِ مکان کی نازی      نہ ہے زانِ مکان لا الہ الا اللہ  
یہ نغمہ فصلِ گلِ دلالہ کا نہیں پابند      بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

ذات الہی وہ حقیقت واحدہ ہے جس میں تمام عالم متعین ہے۔ اس کی ذات تمام اشیاء عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کائنات ہے۔ حقیقی وجود صرف اُسی کا ہے۔ وہ نقص و تقید کی تنگی سے پاک ہے۔ خالص توحید وہ ہے جب کہ حق کو حق میں دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے جو صفات و شیئوں کے تنزلات سے یکسر پاک ہے۔ مرد مومن کی زندگی کا مقصد و منہا یہی ہے۔

مرد مومن در نسا زو با صفات      مصطفیٰ راضی نشد الا بذات

مذہب اور مابعد طبیعیات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کے تغیر پذیر مظاہر اور ذات الہی میں جو قائم بالذات اور ناسا قابل تغیر ہے کس طرح ہم آہنگی قائم کی جائے۔



کائنات کے یل رواں میں متقل عنصر ذات باری کے اسوا اور کوئی نہیں۔ وہ فطرت کے ذریعہ موثر اور اس کی نیزنگیوں کی تماشہ میں بھی ہے اور مقوم بھی۔ وہ فطرت کے قوانین کا بنانے والا ہے لیکن خود ان سے بالاتر ہے۔ اسی کی بدولت بالقوہ امکانات حالت فعل میں آتے ہیں۔ مذہبی تجربہ کی حقیقت کا انحصار ذات واجب تعالیٰ کی مطلق جریدہ پر منحصر ہے تاکہ زندگی تقیدات سے رہا ہو کر آزادی کی فضا ر بسیط میں خمیہ زن ہو سکے اور عالم قدر اور عالم کمون میں ہم آہنگی پیدا ہو۔

عقیدہ توحید کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کئے ہیں۔ اس کی بدولت اخلاقی اور عمرانی نضب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداروں کی اچھائی بُرائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلہ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہنا نصیب ہوا۔ اسی عقیدہ توحید سے اس امر کا اثبات ممکن ہوا کہ اسلام میں کائنات کی اصلی حقیقت روحانی ہے جو زمانی افعال میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ مادہ اسے اظہار کے مواقع بہم پہنچاتا ہے اور بس۔ اقبال نے عقیدہ توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا ”سرمایہ اسرار“ قرار دیا ہے اسی منہج اخلاق و تمدن کے چٹے پھوٹے ہیں اور اسی بنیاد پر سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت قائم ہو سکتی ہے۔

ملت بیضان و جاں لا الہ      ساز مار پر وہ گرداں لا الہ

لا الہ سرمایہ اسرار ما      رشتہ اش مشیر ازہ افکار ما

توحید فرد کو لاہوتی اور ملت کو جہوتی بنا دیتی ہے۔ زندگی کا جمال و جلال اسی توحید کی

اقبال کے مذہبی اور مابعدی تصورات  
مختلف شائیں ہیں۔

۳۲۱

تختے چوں می شود توحید مست      قوت و جبروت می آید بدست  
فرواز توحید لا ہوتی شود      قوت از توحید جبروتی شود  
ہر دو از توحید می گیرد کمال      زندگی این را جلال آن اجمال  
اصول توحید وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں  
افعال کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معنی اسی سے مل ہو سکتا ہے جب تک  
انسان لا الہ کا رنر شناس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے  
آزاد نہیں ہو سکتا۔

نقطہ ادوار عالم لا الہ      منتہائے کار عالم لا الہ  
لا الہ اعتبار کائنات      لا الہ انفع باب کائنات  
ہر دو تقدیر جہاں کاف و نون      حرکت از لازید از الہ سکون  
تانا رنر لا الہ آید بدست      بند غیر اللہ رانتواں شکست

عقیدہ توحید کی بدولت نفس انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ  
غیب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان ان کو  
ار تقاد کی منزلیں ملے کرانے میں مدد و معاون رہا ہے۔ ذات واجب سے وابستہ ہو کر  
خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو باطنی بناتی ہیں۔ انھیں  
نے توحید کو سب نیکیوں سے بڑھ کر ادب منزلہ دل کے قرار دیا ہے۔ اگر وہ درست ہے تو  
دوسری نیکیاں بھی درست ہوں گی اور اگر وہ فاسد ہے تو تمام اعمال فاسد ہوں گے۔  
اس عقیدہ کی رو سے حکومت اور قدرت صرف ذات الہی کے لئے مخصوص ہے۔ سوائے

اُس کے اور دوسرا کوئی واجب نہیں۔ وہی تمام جو ہروں کا خالق اور کائنات فطرت کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے والا ہے۔ تمام امور کی تدبیر اور خلق اسی کی صفت ہے۔ ذات باری کی صفات پر ایمان لازمی لازمہ تو حید ہے۔ انھیں صفات کے ذریعہ ذات واجب اور بندہ کے درمیان تقرب پیدا ہوتا ہے۔ انسان کا منصب بس اتنا ہے کہ وہ صفات الہیہ میں غور و فکر کرے کہ ان کا تعلق براہ راست اس کی زندگی اور عمل سے ہے۔ صفات کا علم ممکن ہے لیکن ذات کا علم انسان کے بس کی بات نہیں ہمارا علم نفسی مظاہر کے آگے ایک قدم نہیں بڑھا سکتا۔ زندگی کے حقیقی راز و رموز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ تفکرو فی الخلق ولا تفکرو فی الخالق (مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بات غور و فکر مت کرو)۔ خلق پر غور و فکر کا نتیجہ ہے علم جو تسخیر جہات کی ضمانت ہے۔ لیکن خالق کا علم سرمد اور اک سے پرے ہے اس کی ذات کا وجدانی تجربہ کے ذریعہ احساس ہی ممکن ہے۔ یہ احساس ہمارے علم کو گہرائی بخشتا اور زندگی کو ارتقا کے راستہ پرے جانے میں مثل راہ کا حکم رکھتا ہے۔ ذات واجب منزل کی طرح ہمارے سامنے ہے جس کی طرف ہم رواں دواں اور کبھی کشان کشان بڑھتے ہیں۔ جب انسان منزل ماکبر یا ست کا عقیدہ رکھتا ہو تو اس کے غور و فکر کا اس منزل تک پہنچنے کے وسائل ہی تک محدود رہنا اچھا ہے۔ ان وسائل کا تعلق انفس و آفاق دونوں کے حقایق سے ہے جن کا علم ذات باری کے احساس کو تقویت دینے کا موجب ہوتا ہے۔

تقدیر اور زمانہ“ جاویداٹھ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا مسئلہ جبر و اختیار ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان و مکاں کی روح زرواں سے

ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روحِ زماں و مکاں اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لئے  
 لے جاتی پتھارتوں باتوں میں زرواں حیات و تقدیر کے اسرارِ شاعر پر کھول دیتی ہے۔  
 وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی زندگی بھی ہوں اور موت بھی دوزخ  
 بھی ہوں اور جنت بھی پیاسے بھی کرتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں سارا  
 جہان میرے طلسم میں اسیر ہے۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ تنخیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من	مرغک اندر آشاں نالد ز من
وانہ از پرواز من گرد نہال	ہر فراق از فیض من گرد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم	قشہ سازم تا شربے آورم
من حیاتم من ماتم من نشور	من حباب دوزخ و فروغ من جور
آدم دافرتہ در بند من است	عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گنگے کز شاخ می چینی منم	اتم ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسم من اسیر است ایں جہاں	از دم ہر خطہ پیر است ایں جہاں
لیح الله ہر کر اور دل نشست	آں جو انفرجے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نہا شم در میاں	لیح الله باز خوان از عین جہاں

زمانہ اور تقدیر کا مسئلہ علمِ کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال  
 اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلہ کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانہ کی سمجھ کو تقدیر

لے اٹھاتا ہے حدیث شریف کی طرف۔ لیح الله وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل و ملائکہ و مرسلاتہ

باری کے ساتھ ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ نبی مرسل اور نہ مقرب فرشتہ بارہا سکتا

قابو پانے کے لئے از بس ضروری خیال کرتا ہے۔ اس کی نسبت وہ لکھتا ہے: ”زمانہ کو جب ایک خصوصی کُل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر پیش کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلہ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہے۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عاید کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کے متعلق حساب لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایون اور شاہ ظہاسپ کیوں ہم معصر تھے تو میں اس کی کوئی علت نہیں پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جاسکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا اقتضا یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں ہمایون اور شاہ ظہاسپ کی زندگیاں بھی جو دو امکانات سے عبارت تھیں، ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیت اشیائیں جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے: ”خلق کل شئ وقدرہ نقتدیر“ (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا)۔ غرض کہ کسی شے کی تقدیر نہ ٹھننے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبریہ طور پر عاید کی گئی ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے۔“

مستقبل کے امکانات کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ ہاں مستقبل ذات الہی کے

کل میں فیلیٹ اور تخلیق کی حیثیت سے مضمر ہوتا ہے۔ پہلے سے امکان کے طور پر موجود ہو  
کا مطلب یہ تو نہیں کہ پہلے سے نظم حوادث کی حیثیت سے مستقبل کے مدوخال متین کئے  
جا چکے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکم الہی کے زمین کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا  
کوئی پتہ ہل نہیں سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لئے یہ مقدر  
ہر کچا ہے کہ وہ اپنے گروہ پیش کی کائنات کی گہری آندوں میں شریک ہو اور اسی  
طرح خود اپنے مقدر کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں  
سے اپنے تئیں مطابقت بنا تا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے معاصد کے  
مطابقت ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔  
بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان الله لا یخیر ما بقوم حتی  
یخیرو ما بانفسہم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے  
قویٰ کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا نور نہیں محسوس کرتا  
تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انسان اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے  
جس پر بڑی مدت تک اس کو قدرت حاصل ہے تو تقدیر بدل سکتی ہے جو الٰہی حکم ہے۔ یہ  
حکم نئے حالات کے لحاظ سے خود اپنی نوعیت کو بدل لے گا۔ بلاشبہ خود یہ تبدیلی علم الٰہی  
میں پہلے سے موجود ہوگی کہ وہ زمان و مکان پر مادی ہے۔ ذات واجب کے علم  
میں وہ سب امکانات ہوتے ہیں جو عالم میں تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں۔ ہر وقوع ہونے  
والا حادثہ ذات واجب سے اپنا مین حاصل کرتا ہے جس کے سبب سے اس میں حوادث

آفرینی اور حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم میں تعدد و تغیر و حرکت پائی جاتی ہے جو زمانہ اس پر عاید کرتا ہے لیکن ذات باری کی خصوصیت خاصہ توحید و دوام ہے جو زمانہ کے اثر سے بالاتر ہے۔ خارجی عالم کے متعلق مختلف قضایا اس وقت تک یقینی نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذات واجب کے ذریعہ ان کی توجیہ نہ کی جائے۔ حواس کی صداقت بجائے خود اس قدر مشتبہ ہے کہ بغیر تقدیر الہی پر ایمان و ایمان کے زمان و مکان کو نہیں سمجھا جاسکتا۔ لیکن تقدیر الہی کے عقیدہ کو بالکل نئے طرز سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

قضاء و قدر پر ایمان اعلیٰ درجہ کی نیکی ہے۔ جس کو قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ ہو اس شخص سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بے تعلقی کا اظہار فرمایا ہے۔ من لم یؤمن بالقدر خیرہ و شرہ فان برئ منہ۔ کسی کا ایمان اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ رکھے اور اس پر اس کا ایمان نہ ہو کہ جو عمل درست ہے اس میں خطا کا دخل نہ تھا اور جو خطا ہے اس میں درستی کا احتمال نہ تھا۔ لا یومن حتی یومن بالقدر خیرہ و شرہ و حتی یعلم ان ما اصابہ لم یکن لیخطہ و ان ما اخطاه لم یکن لیصیبه۔ علم الہی نے ہر شے کی تقدیر یا اندازہ کو مقرر فرمادیا ہے۔ تمام حادثات و اشیا کا ظہور اسی روش پر ہوتا ہے جس طریق پر ان کا اندازہ مقرر کیا گیا ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص شے یا شخص کو خاص اندازہ کیوں ملا ؟ اس سے کم یا زیادہ کیوں نہ ملا اور خیر و شر ازلی کیوں پہلو بہ پہلو موجود رکھے گئے ؟۔ اس ضمن میں سوائے اس بات کو ماننے کے اور کوئی چارہ نہیں کہ ہر ایک کو اس کی سئی کے موافق توفیق ملی۔ اس سئی کی مقدار اور

نوعیت پہلے سے علم الہی میں تھی۔ و نفس ما سواھا فالہمھا فجو دھا و تقواھا (اور انسان اور اس ذات کی قسم جس نے اس کو ایسا درست بنایا پھر اس کو بدکاری اور پرہیزگاری دونوں سنجھا دیں)۔ دراصل گناہ اور بدی ذات واجب کی خصوصیات کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان سے کسی طرح اس کے علم و ارادہ پر حرف آتا ہے۔ لا تنہا ہی کا اظہار جب تنہا ہی کی شکل میں ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ تنہا ہی اپنے ضمیر میں عمل کی آزادی محسوس کرے ورنہ وہ اپنی اہل کی نفی ہو گا۔ روح کے لئے ضروری ہے کہ اپنی آزادی کی بدولت جو اس میں دو بعیت تھی، نیکی اور بدی کے فرق کو محسوس کرے تاکہ ان پر قابو پا کر اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور مادی حقیقت کا قُرب حاصل کرنے کا سامان بہم پہنچاے۔ انسان گناہ اور جہل مجبور نہیں۔ اس میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال کو رفع کر سکے اور ذات واجب کی صفات کما لہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو قادر مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے لیکن اس کی حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اختیار انسانی ارتقاء کا اہلی محرک ہے اور اسی پر دین و تمدن کی بنیادیں قائم ہیں۔

لی مع اللہ وقت کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی بنیاد

اشارہ کیا ہے۔ انسانی خودی (انا) زمان و مکان کی بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم۔ بلاشبہ ذہنی اور طبیعی افعال و حوادث زمانہ میں واقع ہوتے ہیں لیکن الہی زماں کی طرح انا کا زمانہ ملحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبیعی حوادث کے زمانہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ طبیعی واقعہ کا زمانہ



مکان میں ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر موجود ہوتا ہے اور انا کا زمان خود اس کے اندر سمٹا ہوا ہوتا ہے اور ایک خاص انداز سے اس کے حال و مستقبل سے وابستہ رہتا ہے۔ طبعی حوادث کی ساخت پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زمانہ کی گردش سے گزر چکے ہیں جس کے نشانات ان پر ثبت ہیں۔ اور دیدہ و رک کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن یہ نشان امتداد سے عبارت نہیں ہوتے۔ ان سے صرف زمانے کے گزرنے کا پتہ چلتا ہے۔ یہ نشان خود زمانہ نہیں کہے جاسکتے۔ حقیقی امتداد زمان انا ہی کا حق ہے جو تخلیق و تخلیق کا ذات واجب کی طرح زبردست سرچشمہ ہے۔ ذہنی حوادث طبعی حوادث سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان پر طبعی وجوب اور زمانی لزوم عاید نہیں ہوتا۔ انسانی خودی فطرت سے الگ ہو کر جب اس کی شاہد بنتی ہے تو یہ روح کی آزادی ہے جس کی بدولت فطرت کے رموز کا اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ خارجی عالم زمان و مکان کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے لیکن انسان بڑی مدت تک ان سے آزاد ہے۔ اس میں یہ صلاحیت و دیعت ہے کہ اپنی اندرونی جدوجہد سے اپنی اس آزادی کی حدود کو اور زیادہ بڑھاتے۔ اس کے اندرونی احساس و ارادہ کی زندگی مکان کا کوئی صورت نہیں رکھتی اور زمان کی بندشوں سے بھی بچ نکلتی ہے۔ انسانی شعور کا دار و مدار اس مرکزی نقطہ پر ہے جسے ہم انا (اینو) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آکر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ یہی سرچشمہ ہے انسان کے تخیلات و جذبات کا جو ذہن کو اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ بلاشبہ

خارجی عالم دوسروں اور ان کے درمیان مشترک حیثیت رکھتا ہے لیکن اپنی اندرونی دنیا میں وہ خود براجمان ہوتا ہے اور کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا۔

ہر انما باوجود مبہم ہونے کے زمانہ کی بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ اندرونی محرکات سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں جن کا اثر عالم خارجی اور غیر خود پر پڑتا ہے انسانی ارادہ کے تحت ہوتے ہیں۔ ان پر انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہی اختیار اخلاق کی بنا ہے۔ کائنات کے منصوبے اور نظام میں انسان جس قدر اپنی آزادی کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے اسی قدر وہ اپنے تئیں کائنات میں موثر بنا سکتا اور ممکنات مضمر کو ظاہر کر سکتا ہے۔

سینہ آزادہ چاکب نفس	طائر ایام را گرد و نفس
عبد را ایام زنجیر است و لب	بر لب او حرف تقدیر است و لب
ہمت خرباقنا گرد و مشیر	حادثات از دست او صورت پذیر
رفتہ و آئندہ در موجود او	دیر ہا آسودہ اندر زود او
نکتہ غیب حضور اندر دل است	رمز ایام و مرور اندر دل است

آزادی اور اختیار وہ اندرونی تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح کا خود تعین کرنے کا عمل ہے۔ ذہن نے نئے تصورات کی تخلیق کرتا رہتا ہے اور اس تخلیق میں وہ انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے۔ ہم اس وقت پورے آزاد ہوتے ہیں جب کہ ہم اپنے ذہنی اعمال سے خود اپنا تعین ذات کرتے ہیں۔ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک مدد کے اندر ہے، اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار اگر اسے اختیار کہا جاسکے، محدود ہوتا ہے

ذات مطلق سے جو قوتیں نکلی ہیں وہ اپنی حرکت و فعلیت کے قانون کے مطابق اپنی اپنی تکمیل کر رہی ہیں اور اپنے اپنے تعینات پیدا کر رہی ہیں۔ انسانی ذہن بھی اپنی آزادی کی حالت میں اپنے اوپر تعینات عاید کرتا ہے۔ ہم آزادی کا تصور بغیر حد بندی کے کر ہی نہیں سکتے۔ انسان محض روح اور ذہن نہیں ہے بلکہ جسم بھی ہے۔ اس کے مادی وجود پر طبیعی قوانین کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے جیسے فطرت کے کسی دوسرے منظر پر۔ انسان اپنی ذہنی استعداد کی بدولت طبیعی قوانین کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے اثر کو اپنی فطرت کے سازگار بنانے میں جدوجہد کرتا ہے۔ وہ فطرت کی قوتوں کو اپنا رفیق بنا کر خود اپنی صلاحیتوں میں اضافہ کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کی حد بندی کے علاوہ نفسیاتی حد بندی بھی انسانی زندگی پر عاید ہوتی ہے۔ بعض اوقات اس کو ورثہ میں خاص قسم کا مزاج اور خاص طرح کے جسمانی نقائص ملتے ہیں جو اس کی زندگی پر اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کبھی کبھی اپنی طبیعی کمزوری کے باعث انسان سمجھتا ہے کہ اگر اس کا ارادہ نہوتا تو بھی وہی نتائج پیدا ہوتے جو ارادہ رکھنے کے باوجود وقوع پذیر ہوئے۔ خود ارادہ ان صلاحیتوں کا مدد و معاون بن جاتا ہے جو پہلے سے مقدر تھیں اور جن کے مخصوص نتائج ظاہر ہونا مقدر تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انسانی افعال لازمی ہوتے ہیں اور کیا انسان اپنے احوال و سیرت کو بدلنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب افعال لازمی ہیں تو اخلاقی ذمہ داری کے کیا معنی ہیں؟ واللہ خلق کعبہ ما تعلمون (اور اللہ نے تمہیں پیدا اور جو کچھ تم کرتے ہو)۔ لیکن اس سے انسانی افعال کے لازمی ہونے کا ثبوت نہیں ملتا۔ ذات واجب تخلیق کرتی ہے اشیاء کی استعدادوں کے

مطابق۔ اشیاء کی استعدادوں کا تین معلومات کی طرح ازلی ہے۔ ہر استعداد ناگزیر اسباب و اثرات کی پابند ہے جو اس کے اقتضائے ذاتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ جن صورتوں کی استعداد رکھتا ہے خالق صورتوں کو وہی صورتیں عطا کرتا ہے۔ وان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطئك لم يكن ليصيبك رجوعیہ تجھ کو پہونچی اس میں چوک ہونے والی نہ تھی اور جس چیز میں چوک ہوئی وہ تجھ کو پہونچنے والی نہ تھی)

انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکائیکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات اسی طرح مترتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر۔ اسی اسطے ایمان کو جبر و اختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذات باری کی آزادی مطلق ہے انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے اور فطرت مجبور محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوت ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں لیکن اپنی اندرونی خلاقیت زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر اور اختیار اپنی اپنی جگہ درست ہیں انسان مادی حیثیت سے جبر کی بن سنوں میں جکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نشو و نما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں معروضی طور پر جبر موجود ہے۔ ہوتا ہے لیکن موضوعی طور پر وہ مختار ہوتا ہے ”زبور عجم“ کی ایک نظم میں اقبال نے کہا ہے کہ اگر انسان خود بدل جائے تو اس کے احوال و تعلقات بدل جائیں۔

تخت جم و دارا سر را ہے نفروشدن این کوہ گراں است بکا ہے نفروشدن  
با خون دل خویش خریدن دگر آموز

موشینہ بر کرودی دے ذوق تمیدی      آں گوہ تمیدی کہ بجائے نہ رسیدی

در انجمن شوق تمیدن دگر آموز

نایدی و تقدیر ہاں ست کہ دوست      آن حلقہ دنجسیر ہاں ست کہ دوست

نومید مشو نالہ کشیدن دگر آموز

انسان کی قوت تخیل و فہم محدود ہے لیکن اس کی قوت ارادی کی کوئی

حد نہیں۔ اپنے اختیار و ارادہ کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اخلاق الہیہ کی پہنچ پر پیدا کیا گیا ہے۔ وہ مختار ہے کہ بعض کام کرے اور بعض کام نہ کرے۔ ہم ان باتوں کو قبول کرنے یا مسترد کرنے پر مجبور نہیں ہیں جنہیں ہمارا ذہن و وجدان یا علم کے ذریعہ اپنی گرفت میں لاتا اور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔

توفیق الہی ہماری اس آزادی میں ہر طرح محدود معاون رہتی ہے۔ ارادہ اپنی ماہیت میں بسیط اور نفس کی طرح ناقابل تقسیم ہے۔ اس کے استعمال کا ہمیں حق حاصل ہے۔ یہ ہماری بے کمائی پر ولالت کرتا ہے اگر ہم اپنے ارادہ کو صحیح مقاصد کے حصول کے لئے استعمال نہ کریں۔ اسی کی بدولت انسان مکلف

قرار پاتا ہے اور اسے اپنی ذمہ داری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسيك (جو اچھائی تجھے پہنچتی ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور جو برائیاں پہنچتی ہیں وہ تیرے نفس کی طرف سے ہیں)۔ پھر ان احسنتم احسنتم لا نفسكم و ان

اسماء تعوفلہا (اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لئے کی اور برائی کی تو وہ بھی اپنے لئے کی) کہہ کر انسان کو پورے طور پر مکلف کر دیا اور اپنے ہر عمل کا اس کو ذمہ دار

لے کہ گوئی بودنی این بود شد      کار پا بند آئین بود شد  
معنی تقدیر کم فہمیدہ      نے خودی رائے خدا را دیدہ  
مرد مومن با خدا دار و نیاز      با تو ما سازیم تو با ما ساز  
عزم و اخلاق تقدیر حق است      روز ہیجا تیر او تیر حق است

در اصل آزادی اور ذمہ داری کے تصورات ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گتھے ہوئے ہیں، انھیں پر تمدن و معیشت کی فلک بوس عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر انسان اپنے ہر عمل میں مجبور محض مانا جائے تو کوئی کسی کے سامنے مسئول اور ذمہ دار نہ ہو۔ اقدار حیات بغیر انسانی آزادی کے بے معنی ہیں جن کے بغیر زندگی اپنی ترقی کے اصلی محرکات سے محروم رہے گی۔ اگر انسان کا ارادہ نیکی اور بدی کے لئے آزاد اور خود مختار نہ ہوتا تو اس میں اخلاقی صفت کی کمی باقی رہتی۔ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کی راہ منتخب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ یہ اختیار انسانیت کا شروع سے طرہ امتیاز رہا ہے۔ حضرت آدم کی لغزش کا یقیناً ذات واجب کو پہلے سے علم ہو گا لیکن آدم کو برائی کی طرف جانے سے روکا نہیں گیا تاکہ اس کا اخلاقی وقار باقی رہے۔ علم و ارادہ کی کار فرمائی کی بنا پر آدم نے ملائکہ پر فوقیت حاصل کی۔ گناہ اور بدی بھی اُس نیکی سے بہتر ہے جو نیکی کا طرہ پر بغیر آزادی اور اختیار کے ظہور میں آئے آزادی کا اساسی تصور یہ ہے کہ زندگی اچھائی اور برائی دونوں کے امکانات سے عبارت ہے۔ جس میں بدی کی

۱۔ اشارہ ہے آیت شریفہ کی طرف و معاویۃ اذ رمیت ولكن الله دلی۔

صلاحیت نہیں اس میں نیکی کی بھی صلاحیت نہیں۔ تقدیر انسانی آزاد ہی کی ضد نہیں بلکہ اس کی حد بندی کرتی ہے اور اس کے لئے محرک عمل کا حکم رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کر سکتا ہے اس لئے کہ تقدیرات حق بے انتہا ہیں۔ اور اگر کوئی شخص اپنی خلقت کی پوری صلاحیت کے ساتھ کوئی چیز طلب کرے گا تو وہ اسے ضرور مل جائے گی جیسا کہ آیہ شریف میں ہے۔ انا کہ من کل ما سألتموه (وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جو تم نے مانگا)۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدت خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے۔ ”زندہ رو“ کے سوال پر حکیم مرخنی نے تقدیر کے اسرار کو کس قدر دقیقہ سنجی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

خواہ از حق حکم تقدیر دیگر	گوزیک تقدیر خوں گرد و جگر
زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست	تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
نکتہ تقدیر را نشناختند	ارمنیاں نقد خودی در باختند
تو اگر دیگر شوی او دیگر است!	امر باریکش بخر فے مضراست
نگ شو بر شیشہ انداز و ترا!	خاک شو نذر ہوا ساز و ترا
فلزی؟ پائندگی تقدیر تست!	شبنمی! افستندگی تقدیر تست

اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو عالم ایک بندھے کے منصوبے کی نقل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تقدیر کا یہ تصور میکانیکی تصور کائنات سے مختلف نہیں۔ یہ ایک طرح کی

چھپی ہوئی ماویت ہے جس میں میکائیلی جبر کی جگہ تقدیر لے لیتی ہے۔ حیات اور کائنات کی اس قسم کی توجیہ میں نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذات واجب کی آزادی بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر عالم پہلے سے بندھے ٹکے مقاصد کے حصول کا پابند ہے تو ہمارا دنیا آزاد و ذمہ دار اور اخلاقی انسانوں کی دنیا نہ ہوگی بلکہ وہ ایسی کٹ پتیلیوں کی تماشا گاہ بن جائے گی جن کی دور کو پیچھے سے کوئی کھینچ کر حرکت دیتا ہو۔

مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذات الہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے لیکن ازل یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے۔ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے جس کے متعین خدو خال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جادو دانی ہے تقدیر اس سے باہر نہیں۔ اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں۔

ضمیر زندگانی جادو دانی است	بیشتم ظاہریش بینی زمانی است
بہ تقدیریش مقامت وجود است	نمود خویش و حفظ این نمود است
چمنی پرسی چه گوں آؤ چه گوں نیست	کہ تقدیر از نہاد اوبرو نیست
چه گویم از چگون و بے چگونش	بروں مجبور و مختار اندرونش
تو ہر مخلوق را مجبور گونی	اسیر بند نزد و دور گونی
وے جاں از دم جاں آفرین است	بچندیں جلوہ با علوت نشین است

۱۔ اسلامی الہیات کی جدید تفہیم



بدع اقبال

زجبر او حدیثے درمیاں نیست کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست  
شبیخوں بر جہاں کیفیت و کم زو ز مجبوری بہ محنت ساری قدم زد  
انسانی خودی اور اس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان قوت نفس  
پیدا کرے اور نفس کی تربیت و تہذیب میں ان اصول کو ملحوظ رکھے جس سے اُس کی  
اندرونی صلاحیتیں ابھرتی ہیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے۔ وہ اُس مرتبہ  
بمک پہنچ سکتا ہے جہاں خود ذات واجب تعالیٰ اس کی تقدیر کو معین کرنے سے  
پہلے اس کی مرضی دریافت کرے گی۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے  
خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر یزدان  
بن جاتی ہے۔ لیکن یہ اُسی وقت ممکن ہے کہ خودی جو کھوں میں پڑے اور سچی و عمل  
کی آگ میں پڑ کر اپنے جوہر نکھارے۔

ترے دریا میں طغیاں کیوں نہیں ہے خودی تیری سہماں کیوں نہیں ہے  
عبث ہے شکوہ تقدیر یزدان تو خود تقدیر یزدان کیوں نہیں ہے

آئین کی پابندی سے انسان کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور وہ احوال کی  
نامساعدت پر قابو پاتا ہے۔ اطاعت الہی سے انسانی خودی متحکم ہوتی ہے اور اسے  
خود اپنے اوپر اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ بلا کا نزول شروع  
ہو جاتا ہے لیکن دعا اس کو روک لیتی ہے۔ جبریں یہ اختیار کا عنصر ہے۔

در اطاعت کوثر اغفلت شما می شود از جبر پیدا اختیار  
اگر کوئی اپنی قابلیتوں کو بہتر طور پر استعمال کرے تو وہ خود اپنے امکانات

پیدا کر سکتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنی تدبیر کا ہم عنان بنا سکتا ہے۔

نقش حق داری؟ جہاں تخمیر نست ہم عنان تقدیر با تدبیر نست  
انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عنان ہو سکتی ہیں جبکہ وہ اپنے  
تئیں الہی قانون اور اخلاقی نظم و ضبط کا پابند کرے اس کی اعلیٰ ترین مثال آنحضرت صلیم  
کی حیات طیبہ میں ملتی ہے۔ چونکہ آپ کی عبودیت صورتِ گرفتار اور الہی فاعلیت کا  
جزو تھی اس واسطے آپ کی شان میں آیہ شریفہ نازل ہوئی وما رمیت اذ رمیت  
ولکن اللہ دعی (جب تو نے تیر چلایا تو تو نے نہیں چلایا بلکہ اللہ نے چلایا)

”جاوید نامہ میں اقبال نے فلک مشتری پر علاج کی زبان سے یہ کہلایا ہے کہ جہاں رنگ  
یو میں نور مصطفیٰ سے بہا رہے۔ وہ جو ہر جس کا اسم گرامی مصطفیٰ ہے وہی ہے جس سے  
وہر کی تعمیر ہوئی ہے۔ وہ دہر ہے اور وہ اس سے پیدا ہوا ہے“ اسی لئے وہ صورتِ گرفتار

عبدہ صورتِ گرفتار	اندرو ویرانہ کا تعمیر
عبد دیگر عبدہ چیزے دگر	اسرا یا انتظار او منتظر
عبدہ دہراست دوبراز عبدہ	ماہمہ رنگیم واو بے رنگ بوست
عبدہ با ابتدا بے انتہاست	عبدہ راصبح و شام اکبات
کس ز سر عبدہ آگاہ نیست	عبدہ جز مر الا اللہ نیست
لا الہ تج و دم او عبدہ	فاش تر خواہی بگو ہو عبدہ
عبدہ چند و چگون کا نسات	عبدہ راز و دون کا نسات

لے ان الذین یأمنون یا معوناب ۱ نما یا معون اللہ ید اللہ فوق ید یم (جنوں نے بیعت کی تیر ساتھ  
انھوں نے بیعت کی اللہ کے ساتھ۔ اللہ کا ہاتھ بیعت کرنے والوں کے ہاتھوں کے اوپر ہے) اس آیت میں بھی  
رسول اکرم کی ذاتِ زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد بتلائی گئی ہے گو یہ کہ آپ میں اور میں الہی میں کوئی فرق نہ تھا۔

مدعا پیدا نہ کرو نیز دوہریت      تانہ بینی از مقام ماریت

آج سائنس میں بھی علیت اور لزوم کا جبر بڑی مد تک ٹوٹ چکا ہے۔ نظریہ کوانٹم سالمات کی حرکت کے عدم تعین اور ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔ نیوٹن کی ٹھوس جواہردانی طبیعیات اب قابل قبول نہیں رہی جس کے قوانین سلسلہ اسباب کے جبر پر مبنی تھے۔ اب طبیعیات کے قوانین محض تخمینے ہیں جن سے حقیقت کے بعض خارجی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اب کوئی ماہر طبیعیات کسی مخصوص الکڑن (برقیہ) کے متعلق یہ پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ اس کا ویترو کس مد تک مقررہ اصول کے مطابق ہوگا۔ باؤی النظر میں ادھ ٹھوس ٹکڑوں پر مشتمل ہے لیکن صاحب نظر سٹاکس کے نزدیک وہ امکان کی ایک لہر ہے جو فضا، بسیط میں موجزن ہے۔ نیا فلسفہ طبیعیات ان اصول و سلمت کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جو کچھ تین صدیوں سے بلا چون و چسرا تسلیم کئے جا رہے تھے اور جنہوں نے نشاۃ ثانیہ کے بعد اہل یورپ کے مذہبی عقاید کی جگہ لے لی تھی۔ اب قانون علت و معلول کا اثر محدود ہو گیا ہے۔ نظریہ کوانٹم سے نہ صرف یہ کہ فطرت کی غیر متعین حالت کا علم ہوا ہے بلکہ آزادی عمل کے نئے نقطہ نظر کو اس کے باعث فروغ حاصل ہو گیا ہے اب طبیعیاتی جبر کی پرانی اور بوسیدہ زنجیروں کو توڑ دینے پر آمادہ ہے طبیعیات کے اس نئے نقطہ نظر کا ضرور ہے کہ فلسفیانہ تصور پر بھی اثر پڑے۔ سائنس سے ہمیں علم بلا کسی قسم کی اقدار کے حاصل ہوتا ہے اور مذہب ہمیں اقدار ملتی ہیں۔ ضرور ہے کہ سائنس کے جدید رجحان سے اقدار حیات اور عقاید کی جو جہ پر نئی روشنی پڑے۔ لیکن جدید طبیعیات کے اس عدم تعین سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہوگا کہ فطرت من مانے طور پر جو چاہتی ہے سو کرتی ہے اس کا مطلب یہ ہے

کہ طبیعی پیمائش کا کوئی ایک طریقہ ایسا نہیں ہے جو فطری حقائق کی پیچیدگی پر پوری طرح حاوی ہو سکے طبیعی عناصر کا عدم تعین اس واسطے نہیں ہے کہ ان کی پیشین گوئی کرنے کے متعلق ہمارے پاس علمی مقدمات موجود نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ سلسلہ اسباب کو ہمارے تجربہ سے ملانے والے مقدمات معدوم ہیں۔ اڈنگٹن کا خیال ہے کہ فطرت کا یہ عدم تعین دراصل ہمارے ذہن کی فعلیت کے باعث ہے جس سے آزادی انتخاب کا پتہ چلتا ہے۔ فطرت کے مظاہر کے متعلق پیشین گوئی اس وقت تک ممکن نہیں ہوگی جب تک کہ انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں مکمل موافقت نہ پیدا ہو جائے۔ طبیعی قوانین ہمیں حوادث کا اندرونی حال نہیں بتاتے۔ معلوم ہوتا ہے عالم فطری کی گہرائیوں میں کوئی چیز ایسی ہے جو یا مبنیاتی اصول کی گرفت سے بچ سکتی ہے ہمیں نہیں معلوم کہ برقیہ کی لہروں کو دائمی ہیمیاں کی حالت میں کون لایا اور کیوں لایا ان لہروں کی آزادی انسانی مقدر کے متعلق کیا اشارہ کرتی ہے؟ کوئی ذرہ کے دل کو چیرے تو اس کو فطرت کے اس دائمی رقص و فعلیت اور آزادی کی ایک جھلک نظر آئے جس کی توجیہ طبیعیات پیش نہیں کر سکتی۔

سائنس یہ بھی مانتی ہے کہ فطرت میں اتفاق کا عنصر موجود ہے جو سلسلہ اسباب و علل کو توڑ دیتا ہے۔ ہائزنبرگ کا خیال ہے کہ فطرت تعین اور صحت کو نفرت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ صحیح پیمائش کے اصول سے وہ نابلد ہے۔ اگر ہم کسی برقیہ کی رفتار کا ٹھیک علم رکھتے ہوں تو ہمارے لئے ناممکن ہے کہ مکان میں اس کا ٹھیک محل متعین کر سکیں۔

۲۱۹۵ 'The Nature of the Physical world' لے لاکھ ہر اڈنگٹن کی کتاب

۲۱۹۵ 'The Mysterious Universe' سر جیمس جینی کی کتاب

پرانی سائنس کا اس کے برخلاف دعویٰ تھا کہ برقیہ کا محل اور اس کی رفتار ٹھیک ٹھیک متعین کی جاسکتی ہے جس کا نتیجہ فطرت کی تعین پذیری اور سائنس کا جبری نقطہ نظر تھا جبر و اختیار کے مسئلہ کا تعلق تصورِ زمان سے بہت گہرا ہے۔ زمانہ کائنات

کے تصور میں ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ اضافیت کے نظریہ کے بموجب زمان و مکان ایک دوسرے سے پیوست ہو گئے ہیں۔ زمانہ کے ساتھ ہمارا تعلق محض ایک لمحہ کا ہوتا ہے۔ زمانہ مثل ایک خط کے نہیں ہے۔ ہر لمحہ ایک دوسرے سے الگ ہے شعور کو دوران کا احساس اکائیوں کی صورت میں نہیں ہوتا۔ ان کی فیصلت مکان سے باہر لیکن زمان کے اندر ہوتی ہے۔ کیفیات شعوری کی پیشین گوئی ممکن نہیں ہے۔ قانون علت کے بموجب دوران کے دو متضاد تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک تو ریاضی کے اعتبار سے حال میں مستقبل پہلے سے موجود رہتا ہے لیکن شعوری کیفیات کے اعتبار سے انا زمانہ کے اثر سے آزاد رہتا ہے۔ اشیاء پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ انا (ایگو) پر نہیں ہوتا۔ فطری مظاہر پر جس طرح زمانی لزوم و جبر عاید ہوتا ہے ویسا جبر شعوری کیفیات پر نہیں عاید ہوتا۔ آزادی اور اختیار وہ تعلق ہے جو انا کو اس فعل کے ساتھ ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہو خودی کا تعلق کیمیت سے نہیں ہوتا بلکہ کیفیت سے اسی لئے وہ زمانہ کی بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ ہم چونکہ ان اصطلاحوں سے متاثر ہو کر مشاہدہ ذات کرتے ہیں جن کا اطلاق خارجی فطرت پر ہوتا ہے اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ حقیقی دوران جس میں سے شعور گزرتا ہے وہی ہے جس میں سے مادی مظاہر بغیر کسی تغیر کی صلاحیت کے گزرتے ہیں شعوری حقیقت ایک آزاد فعلیت ہے جس کی خاصیت تخلیق ہے تخلیق میکائیکی تکرار کی ضد ہے۔

زندہ عمل یکساں کی عمل سے مختلف ہوتا ہے۔ خودی کی آزادی محض آفاقی نہیں ہے بلکہ حقیقی ہے۔ اسی طرح انتخاب کی قوت و صلاحیت بھی محض دھوکا نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے۔ فطرت میں ہر چیز معین ہوتی ہے جو عمل اور رد عمل کے ایک مقررہ نظام میں بندھی ہوئی ہے اگرچہ پوری طرح وہ بھی معین نہیں ہوتی جیسا کہ جدید سائنس کا دعویٰ ہے لیکن شعوری کیفیت کی خصوصیت خاصہ آزادی اور خود روی ہے۔ طبیعیاتی تعین کو چاہے ہم بڑی مدت تک مانیں لیکن نفسیاتی تعین کو ماننا انسانی اعمال کو بے معنی اور بے نتیجہ بنا دے گا۔ بغیر آزادی اور اختیار کے تخلیق ممکن نہیں۔ آزاد عمل ایک قسم کی اندرونی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے جو پوری شخصیت کے سرچشمہ سے نکلتی ہے۔ انسانی عمل اس واسطے آزاد ہے کہ اس سے عمل کی ماہیت کا اظہار ہوتا ہے طبیعیاتی فطرت میں دوران کا اثر خارجی حیثیت رکھتا ہے لیکن نفسی یا شعوری فطرت میں دوران موضوعی اور اندرونی ہوتا ہے آزادی کے تصور کا تعلق ذات واجب تعالیٰ سے ہے اور میکاں کی جبر کا تعلق فطرت سے۔

انسانی اخلاق کا تصور بغیر ارادہ اور اختیار کے ممکن نہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ خارجی مظاہر فطرت میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ حقیقی نہیں۔ وہ اپنی حدود کے اندر حقیقی ہے۔ لیکن شعور و ارادہ کی خصوصیت خاصہ آزادی ہے جو خارجی تعینات سے بالاتر ہے۔ آزادی بے روک قوت ہے جس کا سرچشمہ شعور ہے۔ اس لئے یہ خاص موضوعی چیز ہوئی جس پر فطرت کے جبر و لزوم کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ انسان گناہ پر متاسف اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے ارادہ میں آزادی کی اندرونی صفت موجود تھی لیکن پھر بھی اس نے صحیح راہ عمل نہ اختیار کی۔ لیکن یہ چہمن اس وقت تک ہی ممکن ہے

جب تک کہ انسان کو اپنی ذمہ داری کا احساس ہو اور وہ محسوس کرے کہ وہ چاہتا تو دوسری اور بہتر راہ اختیار کر سکتا تھا۔ اگر انسان اپنے ارادوں میں مجبور ہے تو اس کے اعمال کی ذمہ داری اس پر کس طرح عاید ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذات واجب کے ارادی خصلتیں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زمان کے حرکی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زمان کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور دماں میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زماں ایک مسلسل حرکت ہے انسانیت زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بنا بنایا اور مقرر شدہ نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لمحہ بہ لمحہ مر رہا ہے۔ اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کسی مقصد و تہا کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں اقدار حیات تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں زمانہ وجود و وجوب کی وہ جہت ہے جس میں نصب العین کی تکمیل ہوتی ہے زمانہ کو اقدار حیات کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات      سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہمات  
سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ      جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات  
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا      ایک زمانہ کی روح جس میں نہ دن و رات  
زمانہ کا ادراک ہمیں شعور میں براہ راست ہوتا ہے۔ مکان کے احساس کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ مکان کا ادراک بالواسطہ طور پر ہوتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تعبیر ہوتی ہے جو ہم اپنے حواس کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری خودی کے

باہر جو عالم موجود ہے اس کے حادث کے زمانی تعلق کو بھی ہم بالواسطہ طور پر محسوس کرتے ہیں۔ لیکن خود ہماری انا (ایگو) جس زمانہ میں سے گذرتی ہے اس کا احساس ہمیں بلا واسطہ طریقہ پر ہوتا ہے۔ اس دوران و مرور کا علم ہم اپنے حواس سے نہیں حاصل کرتے بلکہ وہ خود بخود ہمارے شعور پر منکشف ہو جاتا ہے۔ زمانہ کا یہ ادراک خارجی حیا کے تعلق کی بدولت نہیں ہوتا بلکہ ہماری انا کے قریبی اور غیر منفصل احساس سے عبارت ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہم مادہ کے خواص سمجھ لیتے ہیں لیکن انسانی شخصیت کو نہیں سمجھتے جو زمانی حقیقت ہونے کے باعث زیادہ پُر اسرار ہے ہمیں مادی خارجی اشیاء سے اتنا قریبی تعلق کبھی نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنے اندرونی تجربہ۔ انسانی روح کی طرح زمانہ کا براہ راست احساس کیا جاسکتا ہے۔ مکان کا تصور چونکہ ہمارے ذہن کا آفریدہ ہوتا ہے اس لئے ہم اس کی ماہیت جان سکتے ہیں اور اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں لیکن زمانہ ایک اندرونی احساس سے عبارت ہے جسکی تعریف ممکن نہیں۔ اس کی حقیقت کو صرف محسوس کیا جاسکتا ہے۔

وقت را مثل مکان گستردہ امتیاز دوش و فردا کردہ

وقت ما کو اول و آخر ندید از خیابان ضمیر ما دید

اقبال نے ”اسرار خودی“ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ ”الوقت سیف“

نقل کیا ہے اور اپنے مخصوص انداز میں اس مقولہ کے فلسفیانہ متعلقات کی وضاحت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وقت ایسی شمشیر ہے جس کی آب زندگی سے عبارت ہے۔ جس ہاتھ میں یہ شمشیر ہو وہ دستِ کلیم سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس شمشیر کی ایک



ضرب سے پتھر میں سے چٹنے ابل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ اسی شمشیر سے حضرت موسیٰ نے سینہٴ احمر کو چاک کیا اور قلزم کو مثل خاک کے خشک کر دیا۔ حضرت علی مرتضیٰؑ کے دست مبارک میں یہی سیفِ روزگار تھی جس سے ان کی فتوحات عمل میں آئیں۔ جو شخص اسیرِ دوش و فرواہے وہ ایک ایسا باطل فروش ہے جسے کبھی بھی عرفانِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔

لے اسیرِ دوش و فرواہے	دردِ دل خود عالم دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمتِ کاشتی	وقتِ راسخِ خطے پنداشت
باز با پیما نہ لیس و نہار	فکر تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ از زارِ دوش	گشتہ مثل بتاں باطل فروش

زندگی کو اس وقت تک صحیح طور پر سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ زماں کا صحیح تصور ذہن میں موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یا جماعت زماں کو معروضی اور خارجی تصور کرتی ہے جو اس پر عاید کیا گیا ہے تو ضرور ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطہ نظر میں جبری عنصر موجود ہو۔ برخلاف اس کے زمانہ کو موضوعی تصور کرنے والا شخص اپنی قوتِ ارادی سے کائنات میں تصرف کرنے اور اپنی خودی کو مستحکم و ابدی بنانے کا قابل ہو گا۔

تو کہ از اہل زماں آگہ نہ	از حیات جاوداں آگہ نہ
تا کجا در روز و شب باشی ایبر	رمزِ وقت از لیح انشیا و گیر
ایں و آن پیدا است از رفتارِ وقت	زندگی سترِ سیست از اسرارِ وقت

اصل وقت از گردش خورشید نیست

وقت جاوید است و خور جاوید نیست

عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت

سہر تاب ماہ و خورشید است وقت

زندگی از وہر و ہر از زندگی است

لا تسبوا الدھر فانہی است

جب انسان اپنے تئیں آزاد اور مختار محسوس کرتا ہے تو وہ یقین رکھتا ہے

مستقبل کو جس طرح چاہے تشکیل دے۔ اس کی زندگی ذمہ دار بن جاتی ہے۔ خارجی

عالم زمان و مکان کی زنجیروں میں جس طرح بندھا ہوا ہے انسان اس طرح بندھا

ہوا نہیں۔ اسی یقین کے سرچشمہ سے انسان کے تمام اعلیٰ تخیلات و جذبات

پیدا ہوتے ہیں ورنہ وہ انتہائی بے بس مخلوق ہے۔ اس کی بدولت شعور کا وہ

مرکزی نقطہ مستحکم ہوتا ہے جسے ہم انا (خودی) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم

اور اندرونی عالم آکر بجاتے ہیں۔ خارجی حقایق خودی اور دوسرے مظاہر کائنات

کے درمیان قدر مشترک کا حکم رکھتے ہیں لیکن انسان کی اندرونی زندگی میں کوئی دوسرا

شریک نہیں ہوتا۔ اس عالم میں وہ تنہا براجمان ہوتا ہے اور اپنے حسب منشاء

تغیرات و تصرفات عمل میں لاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقی آزاد وہ ہے جو ذات

کی بندھنوں سے آزاد ہو اور غلام وہ ہے جو ان میں جکڑا ہوا ہو اور تغیر و تصرف

کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ آزاد زمانہ کو اپنا غلام بناتا ہے اور غلام زمانہ کی محکومی

قبول کرتا ہے۔

تاشناسی امتیاز عجد و حر

نکتہ فی گویت روشن چو در

در دل خرابا وہ گرد و رورنگار

عبد گردو یا وہ دریل و نہار

عبدالزایم می با فد کفن	روز و شب امی تند بز خوشین
مرو و خود را ز گھل برمی کند	خویش را بر روزگار ان تنی
عبد چون طائر بدام صبح و شام	لذت پرواز بر جانش حرام
سینہ ازادہ چابک نفس	طائر ایام را گرد و قفس
عبد را تحصیل حاصل فطرت است	واردات جان او بے ندرت است
و مبدم نوآفرینی کارِ خُر	نغمہ پیہم تازہ ریز و تارِ خُر
فطرتش ز حمت کش تکرار نیست	جادہ او حلقہ پر کار نیست
نکستہ غیب حضور اندر دل است	رمز ایام و مرور اندر دل است
نغمہ خاموش دار و ساز وقت	نغمہ در دل ان کہ مبنی راز وقت

زمانہ کی روایتیں عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے بے شمار نقش و نگار ثبت ہوئے رہتے ہیں۔ اس کی پیدائش نہیں ہو سکتی۔ ذہنی ضرورت کے لئے ہم زمانہ کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت ہو سکے۔ زمانہ نفس انسانی میں ناقابل تقسیم و تجزیہ ہے۔ اندرونی دوران کے لئے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انھیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اندرونی لمحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے اس لئے خودی یا انا جو ان سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ ان کیفیات کو محسوس کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لئے اقبال نے انسان کا لکھنا کہ "اشتبہ دوران" سے تشبیہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (ایسیس) سے باہر ہے لیکن

دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔

اقبال نے اپنی نظم ”ذوالے وقت“ میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ ہاں، تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔ میں تمام عالم پر محیط ہوں۔ انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اُتار تا ہوں اور اپنے سر جیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔ درد بھی ہوں اور دماں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو منجھلوں کے خون جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرض کہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا فصول تغیر ہے اور تیرا فصول تدبیر تو عاشق لیلیٰ ہے اور میں دشت جنوں۔ تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جلا ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہ رہ ہوں اور تو منزل میں مزرع ہوں تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کھنکھلاتی کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں دھڑک دھڑک بھٹکا پھرتا ہے جبکہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلم بے ساحل سما سکتا ہے۔ جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلم بے پایاں میں بھی طوفان اُٹھتے ہیں۔ اگر تو ذرا سوچے تو میں تیرا راز دار ہوں اور تو میرا راز دار ہے۔

خورشید بہ داغ، انجم بہ گریبانم درمن نگری ایچم، در خود نگری جانم

عبدالزایام می با فد کفن  
مروحر خود را رِگل بر می کند  
عبدچوں طائر بدم صبح و شام  
سینہ ازادہ چابک نفس  
عبدراحمیل حاصل فطرت است  
و مبدم لو آفرینی کارِ حر  
فطرتش رحمت کش تکرار نیست  
نکلتہ غیب حضور اندر دل است  
نغمہ خاموش دارو ساز وقت  
روز و شب امی تند بر خویشین  
خویش را بر روزگار ایں می تند  
لذت پرواز بر جانِش حرام  
طائرِ ایام را گرد و نفس  
واردات جان او بے ندرت است  
نغمہ پیہم تازہ ریز و تارِ حر  
جادہ او حلقہ پر کار نیست  
مغزِ ایام و مرور اندر دل است  
نوطہ در دلِ ن کہ مینی رازِ وقت

زمانہ کی رو تائیں عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے  
بے شمار نقش و نگار ثبت ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی پیمائش نہیں ہو سکتی۔ ذہنی  
ضرورت کے لئے ہم زمانہ کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت  
ہو سکے۔ زمانہ نفس انسانی میں ناقابل تقسیم و تجزیہ ہے۔ اندرونی دوران کے  
لئے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے  
ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انھیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ  
اندرونی لمحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے اس لئے خودی یا انا جو ان  
سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ ان کیفیات کو محسوس  
کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لئے اقبال نے انسان کا دل کو سوا  
اشہب دوران سے تشبیہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (اپس) سے باہر ہے لیکن

دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔

اقبال نے اپنی نظم ”زلے وقت“ میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ ہاں تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔ میں تمام عالم پر محیط ہوں۔ انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سر جیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔ درد بھی ہوں اور درماں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو منچلوں کے خون جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرض کہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا فصول تقدیر ہے اور تیرا فصول تدبیر تو عاشق یللی ہے اور میں دشت جنوں۔ تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جلا ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہ رہ دوں اور تو منزل میں مزرع ہوں تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محل کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں دھڑا دھڑکا جھٹکا جھٹکا پھرتا ہے جبکہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلم بے ساحل سما سکتا ہے۔ جب تیرے سن کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلم بے پایاں میں بھی طوفان اُٹھتے ہیں۔ اگر تو ذرا سوچے تو میں تیرا راز دار ہوں اور تو میرا راز دار ہے۔

خورشید بہ دافنم، انجم بہ گریبا نم      درمن نگری ایچم، در خود نگری جانم

در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم  
من در دم و در ماتم من عیش فراوانم

من تیغ جہاں سوزم من چشمتہ جیوانم  
چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من  
ہنگامہ افروغی یک جستہ شرار من  
انسان و جہان او از نقش و نگار من  
خون جگر مرداں، سامان بہار من

من آتش سوزانم من روضہ رضوانم  
آسودہ و سیارم این طرقتہ تاشا میں  
دربادہ امروزم کیفیت فردا میں  
پہناں بہ ضمیر من صد عالم رعنا میں  
صد کوب غلطاں میں صد گنبد خضرا میں

من کسوت انسانم پیراں یزدانم  
نقدیر فسون من تدبیر فسون تو  
چون روح رواں پاکم از چند و چگون تو  
تو عاشق لیلائے من دشت جنون تو  
تو راز درون من من راز درون تو

از جان تو پیدا یم در جان تو پنہانم  
من رہر تو منزل من مزیع و تو حاصل  
آوارہ آب و گل! در یاب مقام دل  
تو ساز صد آہنگے تو گری این محفل  
گنجیدہ بہ جاے میں این تلزم بے سائل

از موج بلند تو سر بر زوہ طوفانم  
زمان کی نفسیاتی توجیہ کی جائے تو وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت اور  
حقیقت کا اصلی جزو ہے حقیقی زمان متواتر زمان نہیں جسے ہم ماضی، حال اور  
مستقبل میں تقسیم کر سکیں۔ یہ خالص دوران و مرور ہے۔ یہ تغیر ہے جس میں تو اتر نہیں  
ذہن اس حقیقی زمان کو اپنی سہولت کے لئے تو اتر کے ذریعہ تقسیم کر لیتا ہے تاکہ  
حقیقت کی لامتناہی فعلیت کی پیائش کی جاسکے اور اس کا تصور قائم ہو سکے۔





زمانہ ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زمانہ عارض ہے ان اشیاء کے لئے جو کمالات رکھتی ہیں۔ اسی طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی۔ اور پھر اپنے ارتقا کی منزل تک طے کرتی جاتی ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے۔ بل ہم فی لبسٍ تن خلقتِ جدیدا (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق (جدید تخلیق) کی طرف سے شبہ میں ہیں)

یہ کائنات ابھی نامم ہے شاید کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکون یہ صدائے کن فیکون تخلیقی انا کے دھڑکتے ہوئے دل کی آواز ہے جس پر زمانہ کا خارجی اثر نہیں ہوتا اور جو اپنی تخلیق و ہدایت میں ذات الہی سے وابستہ ہے۔ یہ انا جب اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے اپنا زمانہ بناتی ہے تو وہ عضوی کل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں ماضی کے ساتھ مستقبل شکل رہتا ہے اس لئے کہ تخلیقی انا دونوں پر محیط ہے۔ زمانہ اور خودی کے اس تعلق پر اقبال نے بعض بڑی گہری باتیں کہی ہیں جن کی مثال اسلامی علم کلام میں نہیں ملتی۔ اُس کے نزدیک داخلی تجربہ کی بنا پر یہ کہنا درست ہے کہ شعوری وجود سے مراد زندگی در زمانہ ہے۔ شعوری تجربہ کی ماہیت پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ خودی اپنی اندرونی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہے۔ گویا خودی دو پہلو رکھتی ہے۔ ایک قدر آفریں اور دوسرا موثر۔ موثر پہلو وہ ہے جس میں خودی خارجی عالم سے ربط پیدا کرتی ہے جو مکانی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری گند جانے والی شعوری کیفیات پر مکانی عالم کے نقوش ثبت ہو جاتے ہیں۔ ان کیفیات میں خودی اپنی عضوی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف احوال کے ذریعہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی

۱۔ Appreciative self اور Efficient self اسلامی الہیات کی جدید تفسیر

اس عملی اور موثر پہلو کا تعلق اس زمان سے ہے جس میں طوالت اور اختصار کا احساں موجود رہتا ہے۔ یہ زمان ایک قسم کا مکانی خط مستقیم ہوتا ہے جو مختلف لمبے ہوئے مکانی نقطوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم شعری تجربہ کا گہرا جائزہ لیں تو قدر آفرین خودی کا پتہ چلتا ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ قدر آفرین خودی کا کھوج لگانا بعض اوقات دشوار ہو جاتا ہے۔ خارجی مظاہر کے تعاقب میں ہم ایسے کھو جاتے ہیں کہ اپنی قدر آفرین خودی اور اپنے درمیان بیگانگی کا پردہ حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی خودی کی گہرائی میں غوطہ زن ہوں تو ہم اس کے تجربہ کے اندرونی مرکز تک ضرور پہنچ سکتے ہیں۔ اس منزل پر شعور کی مختلف کیفیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ قدر آفرین خودی (انا) کی وحدت اس تخم کے مانند ہوتی ہے جس میں اس کی گذری ہوئی پشتوں کے تجربے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربے باوجود اپنی گونا گونی کے ایک وحدت سے عبارت ہوتے ہیں اور ہر تجربہ کل میں اس طور پر سرایت کئے ہوئے ہوتا ہے کہ اس کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ قدر آفرین خودی کی نوعیت کیفی ہوتی ہے۔ اس میں جو تغیر و حرکت موجود ہوتا ہے وہ غیر منقسم ہوتا ہے اور اس میں زمانی تو اثر نہیں ہوتا۔ قدر آفرین خودی کا زمان ایک آن واحد ہے جس کو عملی یا موثر خودی خارجی عالم سے واسطہ رکھنے کے باعث مسلسل منفرد آفات (Nows) میں پیش کرتی ہے جیسے ایک دھاگہ میں موتی پر دئے ہوئے ہوں۔ یہ خالص دوران ہے جس میں مکالمے کے سبب سے کوئی نقص نہیں پیدا ہوا۔ دوران کے تو اثر اور عدم تو اثر کی جانب قرآن کریم

نہایت سادگی کے ساتھ ان آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَقَوْلِكَ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا مَمُوتَ وَبِسْمِ الْجَدِّ وَكَفَى بِهِ بِلَذْنُوبِ  
عِبَادِهِ خَبِيرًا ۝ وَالَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ  
ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (اور بھروسہ کر اس زندہ پر جو نہیں مرتا اور حمد و ثناء کر  
اس کی اور وہ کافی ہے اپنے بندوں کے گناہوں سے خبردار جس نے بنائے آسمان  
اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے چھ دن میں اور پھر قائم ہوا عرش پر) ۶۰:۲۵  
أَنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ  
ہم نے ہر چیز بنائی پہلے نہر کر اور ہمارا امر واحد تھا (اس قدر تیز کر) جیسے پلک کا  
جھپکنا ۵۰: ۵۰

تخلیق کی حرکت کو باہر سے دیکھو یا اس کا ذہنی تجزیہ کرنا چاہو تو یہ ہزاروں  
سال کا عمل ہوتا ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے دیکھو تو تخلیق کا عمل ایک غیر منقسم  
عمل ہے اور اس قدر جلد انجام پاتا ہے جیسے پلک کا جھپکنا۔ خالص دوران کے  
اندرونی تجربہ کا اظہار لفظوں کے ذریعہ ممکن نہیں اس واسطے کہ خود زبان کی خست  
روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے تحت تو اتنی زماں کے مطابق ہے۔ اس ضمن میں ایک  
مثال سے کافی روشنی پڑے گی۔ طبیعیات کی رو سے سرخ رنگ کے احساس کی وجہ  
حرکت مروجی کی تیزی ہے جس کا تعدد چار سو کھرب ایک سیکنڈ میں ہوتا ہے۔ اگر ہم  
خارجی طور پر اس تعدد کا شمار دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے کریں جو ادراک نور کی  
حد ہے تو چھ ہزار سال سے زیادہ عرصہ میں ہم شمار ختم کر پائیں گے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے  
کہ آن واحد میں ہمیں سرخ رنگ کا ادراک ہو جاتا ہے اور ہم اس بے شمار تعدد

ارتعاشات کو آن و آمد میں ایک ساتھ گرفت میں لے آتے ہیں اس طرح ذہن متواتر زمان کو دوران میں مبدل کر دیتا ہے۔ غرض کہ اس طرح قدر آفرین خودی علی اور موثر خودی کی کوتاہی کو دور کر دیتی ہے اور زمان و مکان کے تغیر کو جو موثر خودی کے لئے لازمی ہے شخصیت کی مربوط کلیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔ خالص دوران ہمارے شعوری تجربہ کی گہرائی میں جس طرح منکشف ہوتا ہے وہ مختلف عکس پذیر لمحات (ذاتات) کی ایک لڑی نہیں ہے بلکہ ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ اور مستقبل پہلے سے بندھا ٹکڑا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک جس کو تقدیر کہا ہے وہ وہ زمان ہی ہے جبکہ اس کو عضوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زمان ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر غور کیا جائے۔

ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظہ کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جو جوں زندگی کی وسعت اور تجربہ کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانات کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانات کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس و شعور کی مشعلوں سے روشنی کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ شعور کے بطن ہی سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں حافظہ کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراکات کی یادوں کو ابھارے جو عملی

زندگی میں موجودہ ادراکات کے مثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظہ کی بدولت ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے ہیں تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سرخ رنگ کی حرکتِ موجی کے بے شمار تعدد کا ہم اُن واحد میں ادراک کر لیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کھلتی ہوتی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوشِ حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اُس وقت ممکن ہوگا جبکہ زمان کو مکان کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعبیر وسعت پذیری کے ذریعہ ہو۔ دورانِ خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جبکہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں۔ ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں اس لئے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفسِ انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے اس لئے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر کیفیت عاید ہوتی ہے اس لئے وہ جبر و لزوم کی پابند ہے۔

بال جبریل میں ایک نظم کا عنوان ہے 'زمانہ'۔ اس میں زمانہ کائنات و حیات کے اسرار اپنے مخصوص انداز میں بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری صراحی سے نئے

حوادثِ بوندوں کی طرح برابر ٹپکتے رہتے ہیں۔ دنیا والے جسے روز و شب کہتے ہیں وہ میری تسبیح کے دانے ہیں جنہیں میں شمار کرتا رہتا ہوں۔ اگرچہ میں ہر کسی سے آشنا ہوں لیکن میری راہ و رسم ہر ایک سے مختلف ہے۔ عالمِ فطرت پر میں عاید ہوتا ہوں لیکن نفسِ انسانی مجھے اپنے اندر دنیوی جذب سے تخلیق کرتا اور مجھ پر قابو پاتا ہے کہ میں راکب ہوں کہیں مرکب اور کہیں تازیانہ عبرت۔ میرے پیچ و خم ایسے پُر اسرار ہیں کہ بخومی کی آنکھ حیران و پریشان رہتی ہے پُر اُن کا پتہ نہیں لگا سکتی۔ ہاں مجھے صرف عارفِ جان اور پہچان سکتا ہے جو اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر رموزِ کائنات کا راز و بار بن گیا ہو۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہوگا یہی ہے اک حرفِ محروانہ  
 قریب تر ہے نو دجس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ !  
 مری صراحی سے قطرہ قطرہ سے حادثِ ٹپک ہے ہیں  
 میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ !  
 ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری  
 کسی کا راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ !  
 نہ تھا اگر تو شریکِ محفل قصور تیرا ہے یا کہ میرا ؟  
 مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر سے شبانہ !  
 مرے خم و پیچ کو بخومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے  
 ہدف سے بیگانہ تیرا اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ !

زمانہ کی روح موجود کے ناقابلِ تقسیم لمحہ میں ہوتی ہے جس کا علم تجزیہ اور

و جہاں دونوں ذرائع سے ممکن ہے انسان کو کائنات کا علم مستمر حرکت کی شکل میں ہوتا ہے اور خدا کا علم ابدی زمان میں ہوتا ہے۔ انسان کی عمر زمان میں اپنے تئیں صرف کرتی ہے اور تغیر تخلیق اور تاثیر سے دوچار ہوتی ہے۔ اس تغیر و تاثیر کے ساتھ نقص و ترقی کے تصورات وابستہ رہتے ہیں۔ لیکن ابدیت ان تصورات سے پاک ہے انسان کے ذہن میں ماضی کی یاد حافظہ کی صورت میں موجود رہتی ہے اور مستقبل ایک طرح کی امید اور توقع کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن ذات الہی کی فعلیت خود اپنے اوپر مرکوز رہتی ہے اسے کسی دوسرے مقصود کی طرف بڑھنا نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ خود انتہائے کمال ہے۔ چنانچہ زمان لا محدود کے لمحات انسان کے واسطے چاہے فنا ہو جانے والے ہوں لیکن ذات واجب کے لئے وہ کبھی فنا نہیں ہوتے بلکہ اس کی ابدیت کے واسطے وابستہ رہتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق کے ہزار سال زمان الہی میں ایک روز سے زیادہ نہیں ہوتے۔ ذات باری کا ازل اور مخلوق کا ازل بھی مختلف ہیں۔ کائنات کا ازل اضافی ہے۔ ذات واجب کا ازل مطلق ہے جیسا کہ آیات کریمہ کاں  
 ۱۔ اللہ والاشی معہ اور هل الی الی الانسان حین فی الدھر لہر لیکن شیا  
 صد کہ وہ سے ظاہر ہے اس ازل الازال میں تعین علمی کے اعتبار سے بھی مخلوق کے  
 وجود کی گنجائش نہ تھی۔ ممکن سے پہلے بقا کا نام ازل ہے اور ممکن کے بعد بقا کو ابد کہتے ہیں۔  
 جب مخلوق ازل میں نہیں ہے تو پھر وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتی۔ عالم اعراض کا ابد  
 آخرت ہے اور آخرت کا ابد ذات واجب تعالیٰ۔ کل شئی ہالک الا وجہ اور  
 کل من علیہا فان و یبقی وجہ ربک ذو الجلال والا کرام میں وجوب ذاتی کو

ابدی قرار دیا گیا ہے جو عالم اعراض کی اضافتوں اور تاثیروں کی طرح کبھی منقطع ہونے والا نہیں۔ ذات الہی جو حقیقت الٰہیاتی ہے ازلی ابدی ہے اس لئے کہ زمان سمر کے حرکت و تغیر اور تقدم و تاخر کی اضافتوں سے پاک ہے۔ حدوث زمانی کا اطلاق صرف عالم خلق تک محدود ہے عالم امر کے لطائف سمر زماں کے اثر سے ماوراء ہیں۔

زمان سمر کی حرکت کا مرئش اس صرف نفس انسانی ہو سکتا ہے یہ بوالعجبی ہے کہ کائنات یم ایام میں پھیلی کی طرح غوطہ زن ہے اور خود زمان کے بے پایاں سمندر کی ایک ننھے سے جام میں سمائی ہو جاتی ہے۔ یہ جام عارف کا دل ہے۔

جہان ماکہ پایا نے ندارد      جو ماہی در یم ایام غرق است  
بچے بردل نظر داکن کہ بینی      یم ایام در یک عالم غرق است  
قلب سلیم وہ ہے جو اپنے شام و سحر کو خود پیدا کرتا ہو اور مد و ستارہ کی گردش سے بے نیاز ہو۔  
سمجھا ہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر      دل آدمی کا ہے فقط اک جذبہ بلند  
گردش مد و ستارہ کی ہے ناگوار آگے      دل آپ اپنے شام و سحر کا لپٹے تشبند

**خودی عشق اور مولا** روح نوح کے بقا کی کوشش فطرت میں ہمیں صاف طور پر نظر آتی ہے۔ گلاب کا پھول ہبکتا دکھتا کھلتا، آس باس کی فضا کو مسطر کرتا اور پھر مرجھا کر جس خاک سے اُٹھا تھا اُسی میں مل جاتا ہے۔ وہ خود تو فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنے بیجوں سے اپنی نوح کے بقا کا سامان ہیا کر جاتا ہے۔ وہی خاک جس میں وہ مل گیا اس کے بیجوں کی پرورش کر کے آئندہ موسم بہار تک انہیں اس قابل بنا دیتی ہے کہ اپنی نرم اور نازک ٹہنیوں سے گلاب کا پھول پیدا کر سکیں۔ غرض کہ اس طرح حیات نباتی کا تسلسل برقرار رہتا ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مٹا ہر کوئیہ کے وہ تمام



وجود جن میں شعور کی ترقی نہیں ہوئی اور خودی کا ظہور نہیں ہوا، انفرادی طور پر رہتے رہتے ہیں لیکن نوعی طور پر اپنے بقا کا سامان بہم پہنچا جاتے ہیں۔ ایک بھول سے سیکڑوں ہزاروں بیج مصلحت نوعیہ اسی واسطے پیدا کرتی ہے کہ اس چیز کی بقا ممکن ہو سکے جس کے پیدا کرنے میں اس کو ہزار ہا سال عجب عجب اہتمام کرنے پڑے ہیں۔ چنانچہ عالم نباتات میں بیجوں کی کثرت کا منشاء یہی ہے کہ باوجود نامساعد حالات کے وہ نوع کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی طور پر باقی رہ جائے۔ حیوانی عالم میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن انسانی زندگی میں خودی یا شعور کی بدولت فطرت کو بالکل ایک نئے قسم کے مظہر سے واسطہ پڑتا ہے۔

فطرت حیات انسانی کے نوعی تحفظ و بقا کا اسی طرح اہتمام کرتی ہے جس طرح حیات بتائی و حیوانی کا۔ لیکن خودی اور شعور کی بدولت انسانی روح کی بلندیاں نامحدود ہو گئیں۔ چنانچہ انسان میں موت کے بعد بھی انفرادی بقا کی شدید خواہش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ایٹم کا جو رجحان محدود اور فنا پذیر اشیاء کی وابستگی سے پیدا ہو گا وہ یقیناً فنا پذیر ہو گا لیکن اس میں لا محدود غیر فانی اور غیر متغیر کے ساتھ وابستگی کا جو شدید جذبہ موجود ہے جو اخلاق و مذہب کی بنیاد ہے، وہ ضرور ہے کہ انسان کو بھی غیر فانی بنادے یہ الہی عشق انسان کو لازوال بنانے کی ضمانت ہے کہ اس سے وہ وجہ الہی کا جز بن جاتا ہے۔ کل شئی ہا لک الا وجہ کا۔ یہی مطلب ہے۔ وجہ کے معنی ہستی کے ہیں۔ وہی روحیں باقی رہیں گی جن کی ساخت الہی وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہوگی۔ سوائے وجہ الہی کے باقی ہر چیز فانی اور آتی جاتی ہے۔ روح انسانی چونکہ روح الہی کا جز ہے اس لئے اس پر فنا کے اعتبار کا اطلاق نہیں

ہو سکتا۔ نفخت فیہ من روحی میں اسی انسانی شرف کی طرف اشارہ ہے۔ فطرت اللہ  
التي فطر الناس علیہا میں بتایا گیا ہے کہ انسانی فطرت الہی فطرت کی بیج پر فطالی  
گئی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب تعالیٰ زوال و فنا سے آزاد ہے اس لئے روح انسانی کا  
الہی جو ہر بھی زوال و فنا سے آزاد ہونا چاہئے۔

اسلام نے فرد کو پہلی مرتبہ دنیا میں آزاد کیا اور اس کی قدر و قیمت کو اخلاق کا  
معیار ٹھہرایا۔ وہ تعلیم جو انفرادی قدر و قیمت کا اس قدر شدید احساس رکھے جیسا کہ  
اسلام میں ہے وہ فرد کے بالکل فنا ہو جانے میں کمیو نہ کر یقین رکھ سکتی ہے۔ چنانچہ  
بقائے روح کا عقیدہ ضمیمہ ہے اس تعلیم کا جو اسلام نے فرد کے اس دنیا میں نشو و نما پانے  
اور ارتقا کی بلند ترین منزلوں پر پہنچنے کی نسبت پیش کی۔ ایسی قیمتی چیز کو جیسا کہ انسانی  
خودی یا شخصیت یا روح ہے، انتہائی بلندی تک پہنچا کر ہمیشہ کے لئے فنا کر دینا  
فطرت کی ستم طبعی ہوگی۔ فطرت نے جس چیز کے تحفظ و بقا کے لئے ایسے ایسے اہتمام کئے  
ہوں کہ جن پر غور کرنے سے حیرت ہوتی ہے اسے وہ کیونکر مٹا سکتی ہے۔

چناں بزی کہ اگر مرگ ماست مرگ دوام خدا ز کردہ خود شمر سار تر گردو  
نگاہ شوق و خیال بلند و ذوق وجود مترس ازینکہ ہمہ خاک رگہذر گردو

اسلامی فلسفہ میں حیات بعد موت ایک مسلم اصول رہا ہے اس لئے کہ اسلام  
فکر خودی کے لامحدود امکانات اور روحانی آزادی کی علمبردار رہی ہے۔ ہم مرنے کے بعد  
اس منزل سے اپنا سفر شروع کرتے ہیں جس منزل پر ہم نے دنیا میں اس کو چھوڑا تھا۔  
ہمارے روحانی ارتقا کا تسلسل بے فصل باقی رہتا ہے جو اس دنیا میں روحانی لحاظ سے  
محروم رہا وہ آخرت میں بھی محروم رہے گا۔ و من کان فی ہذا لا اعمی

و هو فی الاخرۃ اعمی و اضل سبیلا (جو شخص اس دنیا میں لٹکھا ہوگا) (معنوی اعتبار سے) تو وہ آخرت میں زیادہ اندھا اور زیادہ گمراہ ہوگا) جسمانی طور پر اندھا ہونا بڑی محرومی ہے اور معنوی لحاظ سے اگر کوئی اندھا ہے تو اس کی محرومی کی انتہا نہیں۔ وہ نہ صرف محروم ہوگا بلکہ پابند بھی ہوگا۔ روح کی آزادی سے وہ کبھی آشنا نہیں ہو سکتا۔ جن کو زندگی میں یہ آزادی نصیب تھی وہ موت کے بعد بھی آزاد رہیں گے اور اپنے وجود کے تسلسل کو برقرار رکھ سکیں گے۔ زندگی کا اگر صحیح استعمال کیا جائے تو ایک مرتبہ دینے کے بعد اس کو واپس نہیں لیا جاتا۔ جسم کی موت حقیقت میں موت نہیں بلکہ ایک نئی زندگی میں قدم رکھنا ہے اس لئے موت سے ڈرنا کیا؟ حقیقت میں موت نام ہے زندگی کی بے یقینی اور بے مقصدی کا۔ اقبال کے نزدیک موت صید ہے جس کی تاک میں انسان کو بیٹھنا چاہئے تاکہ ہستی کا ارتقا رکھنے نہ پائے۔

از مرگ ترسی لے زندہ جاوید      مرگ است صیدے تو در کینہی  
جانے کہ بخشند دیگر نہ گیرند      آدم بیرو از بے یقینی  
دو سری جگہ اسی مطلب کو یوں بیان کیا ہے کہ بندہ حق شیر ہے اور  
موت آہو ہے۔ مرد آزاد کے لئے موت میں زندگی ہے۔ غلام موت کے خوف سے  
ہر لمحہ متارہتا ہے اور زندگی اس پر بے مقصدی کے باعث حرام ہوتی ہے۔  
بندہ حق ضیغم و آہوست موت      یک مقام از صد مقام دوست موت  
ہر زمان میرد غلام از بیم مرگ      زندگی او را حرام از بیم مرگ  
بندہ آزاد راستانے دگر      مرگ او را میدہد جانے دگر

اد خود اندیش است و مرگ اندیش نیست مرگ آزاواں ز آنے بیش نیست

اگر مرے ہوئے بول سکتے تو عزیز و اقارب کو ماتم کرنے سے منع کرتے اور کہتے کہ ہم مرے نہیں، ہم زندہ ہیں۔ تم نالکناں کیوں ہو؟ وہ یہ بھی کہتے کہ عالم ارواح میں خدا کا روحانی قانون اسی طرح سے نافذ ہے جس طرح مادی عالم میں اسباب و معلول کا قانون۔ انسانی روح عالم آخرت میں اپنے ارتقا کو جاری رکھتی ہے اور اس کو اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے مواقع ملتے رہتے ہیں۔ انسانی جسم کے مرجانے کے بعد روح محفوظ رہتی ہے۔ شعور بدستور فکر کرتا ہے اور اس کی وحدت برقرار رہتی ہے۔ موت کے بعد زندگی حقیقت میں ایک نیا چلا بدلتی ہے۔ وہ اپنی تجدید کرتی اور ابدیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے۔ موت انسانی روح کے لئے اسی طرح کی پیدائش ہے جس طرح جسم ہاں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ عالم آخرت میں روح ترقی اور عروج کے راستہ پر پڑ کر اپنی صلاحیتوں کے مطابق بلند مراتب حاصل کرتی اور حقیقی علم سے ہمکنار ہوتی ہے۔ روح کا بقا سکونی حالت نہیں بلکہ فعلیت کی حالت ہے۔ مادی طور پر موت کا مطلب یہ ہے کہ توانائی (انرجی) نے اپنی شکل بدل لی۔ اکیسٹن، امیڈیو کاربن اور نائٹروجن کی ناسیاتی ترکیب نے اپنا توازن کھو دیا اور غیر ناسیاتی مادوں کی ترکیب میں تحلیل ہو گئی۔ لیکن موت کی یہ توجیہ بہت ناکافی اور انسان کی اخلاقی تمناؤں کے لئے غیر تسفی بخش ہے۔

دل من رازدان جسم و جان است ز پنداری اجل بر سن گران است

چہ غم گر یک جاہاں گم شد چشم خور اندر ضمیرم صد جاہاں است

انسانی ضمیر زمان و مکان سے بالاتر ہے۔ مادی مقولات کے اطلاق سے اس کی کیفیت کا

صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اسی زندگی میں بھی نفسِ انسانی چاہے زمانہ کا پابند ہو لیکن مکان سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ہماری فکر یا ہمارے جذبات مکانی نہیں ہوتے۔ ممکن ہے کہ روح کے لطیف کوائف زمانی مقولہ سے بے نیاز ہو جائیں دنیا میں چاہے اور مخلوق زمانہ میں زندگی بسر کرتی ہو لیکن انسان میں زمانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ دل کی زندگی زمانہ کی پابند نہیں اس واسطے کہ دل حلقہٴ بود و عدم سے آزاد ہے۔ دم کے جانے کے بعد بھی دل (روح) باقی رہتا ہے۔

چغم داری حیات دل ز دم نیست      کہ دل در حلقہٴ بود و عدم نیست  
مخور اے کم نظر اندیشہ مرگش      اگر دم رفت دل باقیست غم نیست!

سائنس نے روحانی وجود سے بیسویں صدی کے آخر میں انکار کیا تھا لیکن اب اس کے نقطہٴ نظر میں بنیادی تبدیلی نظر آرہی ہے اب آج سائنس کے بڑے بڑے ماہر یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ انسانی تجربہ محض حسی نہیں ہے بلکہ روحانی بھی ہے۔ دراصل ہمارا تجربہ عبارت ہے اس تعامل سے جو ہمارے اور حوالی کے درمیان پیدا ہوتا ہے۔ اس تعامل کا ایک حصہ ان تاثرات پر مشتمل ہوتا ہے جو ہمارے اعضائے حسی کے ذریعہ لائے ہوئے محرکات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اند جن پر غور و فکر سے ہم عالمِ طبعی کی کتنے تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجربہ اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے وہ تاثرات حسی کی توجیہ تک محدود نہیں ہے۔

اب سائنس کی دنیا مادی ذرات کی دنیا نہیں رہی بلکہ برقی لہروں اور موجوں کی دنیا بن گئی ہے۔ حقیقت کے لئے یہ ضروری نہیں رہا کہ وہ محسوس ہو سکے ورنہ وہ حقیقت نہ ہوگی۔ جس طرح انسانی ذہن کو مادی حوالی سے سابقہ پڑتا ہے اسی طرح

روحانی محرکات بھی ہیں جو لطیف تر ہیں۔ طبیعی علوم جب مادی حوالی کی توجیہ و توضیح کرتے ہیں تو وہ بھی ریاضیات کے رموز و اشارہ کا جامہ زیب تن کر لیتے ہیں۔ روحانی محرکات کی خصوصیت انسانی شعور میں ہمیشہ سے ایسی مرکوز رہی ہے کہ اس کو علمِ ہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ روحانی محرکات خودی کی تکمیل کرتے ہیں اور ان کا اعلیٰ ترین عنصر اپنے اندر الوہیت کی خصوصیات مضمر رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح ایک لطیفہ و وحدت ہے جو مادہ سے وابستہ ہے۔ روح جس مادی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالم فطری کی ضروریات پوری کرنے کا آلہ ہے۔ چونکہ روح اپنے امکانات کو مظاہر کو نیہ میں بغیر جسم کی مدد کے نہیں ظاہر کر سکتی اس واسطے ضرور ہے کہ ذات واجب کی طرح دوبار وجود ناقابل تغیر اور مطلق ہونے کے تغیر پذیر اور اضافی کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑ لے۔ وہ مادہ کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتی ہے۔ آگہی اس کی خصوصیت خاصہ ہے آگہی کے ذریعہ روح اعلیٰ قوتیں اور صفات حاصل کرتی ہے۔ روح واسطہ ہے انسان اور ذات واجب کے درمیان جس کی بدولت تغیر پذیر غیر تغیر پذیر کا تصور کر سکتا ہے اسی واسطے سے جزو کل میں شریک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اس کا نشیمن عارضی نوعیت رکھتا ہے۔ زمانی اور مکانی حوادث کے سیل میں روح ابدی حقیقت کا دامن نہیں چھوڑتی کہ وہ خود ابدی شغل کا شرارہ ہے۔ انسان کے مقدر کی تکمیل کا انحصار ذات واجب پر ہے۔ وجود قدر کے تابع ہوتا ہے اور قدر ہی کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے۔ فطرت اور ذہن کی تنویر عالم ارواح میں موت کے بعد باقی نہیں رہتی جس طرح وجود اور قدر کی ظاہری طور پر جو جدائی نظر آتی ہے وہ حیات بعد موت میں بالکل مٹ جاتی ہے

روح اقبال

روح یا نفس بہ نسبت جسم کے باطن اور مطلق حیثیت رکھتے ہیں اور روح انسانی منظر ہے وجود مطلق کا۔ وظیفہ حیات یہ ہے کہ مادہ میں روحانیت پیدا کی جائے۔ تاکہ انسانی فطرت الہی فطرت سے نزدیک ہو جائے اور ناقابل تفسیر اور مطلق کے ساتھ تفسیر پذیر اور انسانی کی ہم آہنگی روح کے توسط سے برقرار رہے۔

زندگی خارجی فطرت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس تعلق کے ٹوٹنے کو موت کہتے ہیں۔ مادہ میں توانائی (انرجی) مختلف شکلیں بدلتی رہتی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مادہ کی پیچیدگی میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ زندگی کی اساس کی شکلیں اختیار کرتا ہے تو اس میں توانائی کے نئے خواص ظاہر ہونے لگتے ہیں اس میں توانائی کی ایسی شکلیں ظہور پذیر ہوتی ہیں جو معمولی مادی توانائی کی معروف شکلوں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ باوجود ان تغیرات کے جو مادہ اور توانائی دونوں میں ظہور پذیر ہوتے ہیں دونوں اپنی اپنی جگہ پر قائم و برقرار رہتے ہیں جسم اور روح بھی مادہ اور توانائی کی شکلیں ہیں جو شکلیں بدل کر برقرار رہتے ہیں۔ مرنے کے بعد بھی روحانی وجود برقرار رہتا ہے۔ انسانی وجود کا مرکز اس کی روح ہے جو ذات الہی کی طرح لازوال ہے۔ موت عالم معنی کے سفر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

نظر اسد پر رکھتا ہے سلمان غیب موت کی شائے ہے؟ فقط عالم معنی

انسانی خودی اپنے موضوعی تجربہ میں بھی اپنے معروضی وجود پر کامل یقین رکھتی ہے چاہے اس کو ٹھیک ٹھیک الفاظ کے ذریعہ سے ظاہر نہ کر سکے۔ جب ہم اپنی انا کا تصور قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس میں ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس پر چشم تصور ٹھیر سکے لیکن باوجود اس کے احساس ذات ایسی حقیقت ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ انسانی

وجود کو بغیر عشق و وجدان کے نہیں سمجھا جاسکتا۔ علم کے ذریعہ ہیوم نے زندگی کو سمجھنے کی کوشش کی تو وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ جب میں اپنے آپ میں جسے میں ذات کہتا ہوں غوطہ زن ہوتا ہوں تو اپنے سوا کسی اور ہی چیز سے دوچار ہوتا ہوں۔ یا گرمی یا سردی یا روشنی یا سایہ یا محبت یا نفرت یا کرب یا انبساط کی کیفیتیں مجھے ملتی ہیں۔ میں اپنے آپ کی کبھی بھی گرفت نہیں کر سکتا اور سوائے اور اک کے مجھے کسی شے کا مشاہدہ نہیں ہوتا۔ خودی یا ذات پر ہیوم کا یہ اعتراض تجربی فلسفہ کی رو سے بے جوہر نہیں ہے۔ اگر خودی کو علم کی معروفی اشیاء میں تلاش کیا جائے گا تو ہرگز اس کا پتہ نہیں لگ سکتا۔ اس کا علم اس طور پر ممکن نہیں جس طرح خارجی اشیاء کا۔ خودی احساس نہیں لیکن بغیر اس کے احساس کوئی وجود نہیں رکھ سکتا۔ تجربہ کے نقطہ نظر سے بھی اس سے انکار کرنا محال ہے۔ ہماری ذات عمل و تجربہ کرنے والی اور علم حاصل کرنے والی بھی ہے۔ خودی کی بدولت ہی ہمارے وجود کی اندرونی وحدت قائم و استوار ہوتی ہے۔ خودی ارادہ کی شکل میں بہت ہی نمایاں طور پر ہمارے سامنے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی سب سے زیادہ نمایاں صورت جذبہ عشق میں ظاہر ہوتی ہے جبکہ شخصیت کی ساری صلاحیتیں جو بالقوہ تھیں بالفعل ہو جاتی ہیں اس طرح خودی کی قوت شعوری میں عالمگیر روحانی قوت کے تخلیقی عناصر اپنا اظہار کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ زندگی کی ظاہری بنیاد مادی ہے لیکن شعوری قوت کے ذریعہ اس کا تحقق انفرادی زندگی میں ممکن ہوتا ہے۔ اس کا سب سے زبردست محرک جذبہ یا عشق ہے جو اس امر کا ضامن ہے کہ زندگی اپنی محدود بنیادوں پر لامحدود تجربات حاصل کر سکتی ہے۔ جذبہ و شوق کی حالت ہمارے



روح اقبال

احساس ذات کو اور بھی زیادہ قوی اور شدید بنا دیتی ہے۔ دیکھارت نے کہا تھا کہ ”چونکہ میں فکر کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں“ لیکن اقبال اس کے برخلاف کہتا ہے کہ ”چونکہ میں عشق کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں“ یہ عشق نہ صرف زندگی کی ضمانت ہے بلکہ حیات بعد موت بھی اسی کی بدولت ممکن ہوئی۔ اپنے وجود کے متعلق فکر چاہے کتنے شبہات پیش کرے لیکن عشق اس کو تسلیم کرا کے ہی چھوڑتا ہے۔

در بود و نبود من اندیشہ گمان ہا داشت از عشق ہویدا شد این نکته کہ ہستم من عشق سے زندگی میں استحکام اور موت کے بعد کی زندگی پر اعتبار پیدا ہوتا ہے۔ زمانہ اس کا غلام ہے اس واسطے کہ زمانہ سے وہ بالاتر اور روح کا حقیقی جوہر ہے۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ عشق ہے اصل حیات موت ہے اس حرام تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانہ کی رو عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تمام اقبال نے عشق کو ابد کے نسخہ دیرینہ کی تہسید بتایا ہے۔ اس کے خورشید کے آگے شام اجل کو خجالت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

ہے ابد کے نسخہ دیرینہ کی تہسید عشق عقل انسانی ہے فانی زندہ جاوید عشق عشق کے خورشید سے شام اجل شرمندہ عشق سوز زندگی ہے تا ابد پایندہ ہے عشق انسانی روح کی شدید جدوجہد اور جوش کی حالت ہے جو اپنے منشاء کے مطابق جسد فانی کو بدرجہ چاہتی ہے لے جاتی ہے اور نظام تکوینی کے جن مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتی ہے استعمال کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی وہی ہوگی جیسا کہ اس کا عشق ہوگا۔ انسانی زندگی کی تمام تر آزادی کا انحصار اصول

محبت پر ہے۔ انسان جس چیز سے محبت کرتا ہے اسی کے ضمن میں اس کو حقیقی اور تخلیقی آزادی محسوس ہوتی ہے اور اسی چیز کو انسان اپنی سمجھتا ہے جو اسے آزادی کے ساتھ خود اپنی کوشش سے حاصل کی ہو۔ علم غیر تخلیقی ہے، اس کے مقابلہ میں عشق تخلیقی حیثیت رکھتا ہے، علم سراپا حجاب ہے اور عشق سراپا حضور۔

عشق کی گرمی سے ہے موم کو کائنات      علم مقام صفات عشق تماشائے ذات  
عشق سکون و ثبات عشق حیات و مات      علم ہے پیدا سوال عشق ہے پہنا حجاب  
بندہ ننچین وطن کرم کتابی نہ بن      عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب  
موت کے بعد شخصیت کے تسلسل کو باقی رکھنے کا ذریعہ بھی عشق ہے۔

اس کی بدولت کائنات کے نظام مقاصد میں خودی اپنی جگہ پیدا کر لیتی اور موت کے صدمہ کو برداشت کر کے زندگی کو امکانات کے نئے راستے پر ڈال دیتی ہے۔ آدمی کا جسم مٹی میں مل جاتا ہے لیکن اس کی روح کو عشق کے لطیف نورانی کے ذریعہ ان امور کی تکمیل کے لئے فراغت مل جاتی ہے جو اس کا اصلی جوہر ہیں اور جو اس کے سنا و بستہ رہتے ہیں عشق اور بقائے حیات کے متعلق اقبال نے نکلن والے خط میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے: ”انسان میں وجود کام کر شخصیت یا ایفو کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ شخصیت ایک جوش یا جدوجہد کی حالت ہے شخصیت کا وجود اسی وقت تک ہے جب تک کہ جوش و جدوجہد کی یہ حالت برقرار رہے۔ چونکہ شخصیت کی کیفیت انسان کی اعلیٰ ترین متاع ہے اس واسطے اس کا فرض ہے کہ اس کا اہتمام کرے کہ اس میں ڈھیل نہ پڑنے پائے۔ وہ چیز جو اس جوش و جدوجہد (نیشن) کی حالت کو برقرار رکھ سکتی ہے وہی اہیں غیر فانی بنا سکتی ہے۔ غرضکہ شخصیت کے تصور کی بدولت

ہیں ایک معیار قدر مل جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کے مسئلہ کی جانچ کر سکتے ہیں۔ جو چیز شخصیت کو مستحکم کرنے والی ہے خیر ہے اور جو چیز اس کو کمزور کرتی ہے وہ شر ہے جس طرح خودی کی آزادی کے مسئلہ میں ماوہ کا ہمیں سامنا کرنا پڑا ہے اسی طرح شخصیت کے لافانی ہونے پر بحث کرتے وقت ہمیں زمانہ کے تصور سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہر گز سوں نے ہمیں بتایا ہے کہ زمانہ کوئی لامحدود خط نہیں ہے (مکانی لحاظات) جس میں سے ہم گزرنے پر مجبور ہیں۔ شخصی بقا ایک آرزو ہے جس کو وہی حاصل کر سکتا ہے جو اس کے لئے جدوجہد کرے۔ اس کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کریں جن کی بدولت شخصیت کی جوش و جہد کی حالت برقرار رہ سکے۔ بدھ مت، ایرانی تصوف اور اسی قبیل کے دوسرے اخلاقی نظام ہمارے مقصد کے لئے مفید نہیں ہیں لیکن ہم انہیں بالکل بے کما بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ زبردست عملیت کے دور کے بعد ہمیں خواب آور دواؤں کی ضرورت ہو ا کرتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لئے رایتیں ہیں۔ غرض کہ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہے کہ شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اس کو متاثر نہیں کر سکے گا۔ موت کے بعد ایک فقہ ممکن ہے جسے قرآن برزخ کہتا ہے جو موت اور حشر اجساد کے درمیان ہے اس وقفہ میں وہی خودیاں باقی رہ سکیں گی جنہوں نے موجودہ زندگی میں اس کے متعلق اہتمام کر لیا ہو گا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقاء میں اعادہ و تکرار پسند نہیں ہے تاہم ہر گز سوں کے فلسفہ کی رو سے جیسا کہ ولڈن کار نے لکھا ہے حشر اجساد بھی عین قرین قیاس ہے۔ زمانہ کو جب ہم لمحوں میں تقسیم کرتے ہیں تو ہم اس کو مکانی تصور کر لیتے ہیں اور پھر

اس پر قابو حاصل کرنا ہمارے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔ دراصل حقیقی زمان تک ہماری رسائی اس وقت ممکن ہے جبکہ ہم اپنے وجود کی گہرائیوں پر نظر ڈالیں حقیقی زمان اور زندگی کا بقا شخصیت کی اس جوش و جہد کی حالت کو برقرار رکھنے ہی سے ممکن ہے جو اس میں پیدا ہو چکی ہو۔

یہ جوش و جہد کی حالت عشق ہے جو زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ اس کی بدولت موت ایک مقام حیات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اس سے عشق اپنا امتحان ثبات کرتا ہے۔ زندگی انسانی خودی کے عمل کی جولانگاہ ہے اور موت آزمائش ہے اس کی جہد بقا کی۔ موت زندگی کی نفعی نہیں بلکہ اس کے عمل تسلسل کا ایک منظر ہے اس واسطے کہ اس کا نشیمن ابدی حریم ذات سے وابستہ ہے۔ جب یہ ہے تو خاک لحد کی تاریکی اس کا انجام نہیں ہو سکتا۔

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقام حیات	کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحان ثبات
خودی ہے مردہ تو مانند کاہ پیش نسیم	خودی ہے زندہ تو سلطان جملہ موجودات
حریم ذات ہے اس کا نشیمن ابدی	نہ تیرہ خاک لحد ہے نہ جلوہ گاہ صفا

حیات بعد موت کے متعلق خالص مابعد الطبیعی دلائل سے شاید انسان کو کبھی بھی پوری طرح تسفی نہ ہو سکے گی اور نہ اس کی نسبت اس کا عقیدہ استوار ہو سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ فکر میں ابن رشد نے فلسفیانہ طور پر اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی تھی لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ آج کل کی مادہ پرستی کا دعویٰ ہے کہ ذہن یا روح محض دماغ کی فعلی حالت ہے اور موت کے بعد جب دماغ کی یہ حالت

روح اقبال  
باقی نہیں رہتی تو ذہن یا روح کا وجود بھی باقی نہیں رہتا اس لئے کہ بغیر جسم کے اس کے  
وجود کا تصور ممکن نہیں۔ برخلاف اس کے اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح  
مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اس نظریہ کی تائید جدید نفسیات سے ہو رہی ہے۔  
ماہرین نفسیات اس پر متفق نہیں ہیں کہ شعور کا تعلق صرف دماغ سے ہے جس طرح  
برقی رو کی توانائی (انرجی) بظاہر موصل (کنڈکٹر) میں ہوتی ہے لیکن فی الحقیقت  
اس میں نہیں ہوتی بلکہ چاروں طرف کی فضا میں ہوتی ہے۔

اسلام میں انسانی انجام کی جو تجویز پیش کی گئی ہے وہ حیاتیاتی ہی ہے  
اور اخلاقی بھی۔ حیاتیاتی اس معنی کر کے کہ قرآن پاک میں برزخ کا ذکر ہے جو موت  
اور قیامت کے درمیان ایک درمیانی وقفہ ہے۔ اقبال کے نزدیک قیامت کا اسلامی  
تصور مسیحی تصور سے مختلف ہے۔ اسلام میں حیات نظام تکوینی کا ایک مالگیر منظر  
ہے جس کا اطلاق نہ صرف انسانوں پر ہوتا ہے بلکہ فطرت کی تمام ذی روح ہستیوں  
پر۔ انسانی روح (انا) کی زمانہ میں ابتدا ہوتی ہے اور زمان و مکان کے نظام طبعی  
میں ظاہر ہونے سے قبل اس کا وجود نہیں تھا۔ پھر مرنے کے بعد روح کا عالم طبعی  
میں دوبارہ آنا ممکن نہیں جیسا کہ عقیدہ تناسخ کے ماننے والے کہتے ہیں۔ دراصل  
انسان کا محدود ہونا اس کی نجات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ انسان  
اپنی انفرادی حیثیت سے خالق کائنات کے آگے جوابدہ ہو گا۔ کوئی دوسرا اس کا  
بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (ووفیت کل نفس ما عملت) ہر ایک کو اپنا بوجھ خود ہی  
سنہالنا ہو گا۔ ہر ایک کو اپنے گزشتہ اعمال کے نتائج بھگتنا پڑیں گے اور اپنے



خودی اتنی مستحکم ہو گئی ہے کہ وہ موت کے طبعی زوال و تحلیل کے سدِ مر کا مقابلہ کر سکتی ہے تو وہ عالم برزخ میں داخل ہو جائے گی جو ایک قسم کا عالمِ شعور ہے۔ یہاں زمان و مکان کے متعلق خودی کا شعور وہ نہیں ہوگا جو مادی زندگی کی حالت میں تھا۔ ہمارا موجودہ تصور زمانی ہمارے افعال اعضا کا رہین منت ہے۔ شعور کی تبدیلی کا ہم بعض اوقات خواب کی حالت میں تجربہ کرتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمانہ کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ عالم برزخ میں روح انسانی کے لئے حقیقت کی نئی شاہراہیں کھل جاتی ہیں۔ یہاں بھی خودی اپنے جد و جہد کے سلسلے کو جاری رکھتی ہے جب تک کہ وہ اپنے روحانی وجود کو اور زیادہ مستحکم نہ کر لے۔ موت کے بعد زندگی کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایغو کے عملِ حیات کا تکمیل پذیر ہونا ہے۔ ایغو کا بقا جسدی وجود کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ جسمانی وجود کے تحلیل ہو جانے کے بعد بھی روحانی وجود باقی رہ سکتا ہے۔ ہم جسم کے بغیر روح کا تصور کر سکتے ہیں اگر موجودہ طبعی حوالی کے علاوہ دوسرے حوالی کو تسلیم کر لیں جو طبعی مغولہ (کے ٹے گرین) اور زمان و مکان سے ماورائے ہیں۔ یہ خیال کرنا کہ موجودہ انسان کی ذہنی اور جسدی ساخت حتمی اور قطعی ہے اور اس کے بعد ارتقاء کی کوئی منزل باقی نہیں رہی سراسر غلط مفروضہ ہے۔ اس مفروضہ کے تحت موت پر جب حیاتیاتی نقطہ نظر سے غور کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی تعمیری اور ایجابی پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ حالانکہ اس کا عقلی امکان ہے کہ موت زندگی کی ایک منزل ہو۔ انسان کے ماضی کو دیکھتے ہوئے یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسدی انتشار سے اس کے سفر حیات کا خاتمہ ہو جائے۔ فعال خودی زندگی میں بھی جسم کے ماورائے وجود قائم کر لیتی ہے وہ

جسم سے آزاد ہو کر عمل کر سکتی ہے۔ یہ روحانی مادہ اُیست زندگی میں بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ جسم میں روح کے جاری و ساری ہونے کا تصور ذات باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کے ماثل ہے۔ جس طرح ذات باری کی ماورائیت باوجود جاری و ساری ہونے کے برقرار رہتی ہے، اسی طرح روح کی ماورائیت بھی قائم رہتی ہے۔ یہ تو زندگی کا تجربہ ہے کہ ذہن اپنی روحانی ترقی اور نشوونما کے ساتھ ساتھ جسم سے ماوراء ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ جسم سے آزاد ہو کر روح کی قوتوں میں اور زیادہ اضافہ ہو جائے۔ اور چونکہ انسان اپنی عملی اور روحانی زندگی کی اندرونی کیفیات کو صرف اپنی خودی کے حوالہ ہی سے سمجھ سکتا ہے جو ہر حیات ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی جب زمان و مکان کا طبیعی پردہ اٹھ جاتا ہے تو خودی کے توسط ہی سے حیات اپنا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ خودی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اپنے تجربوں کے حدود کے ماوراء پہنچ جائے اور عالم امر کی رازداری بنے۔ غرض کہ زندگی اگر عالمگیر تخلیقی قوت کی مظہر ہے تو جسدی انتشار سے اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا اور خودی جیسی ہمیش بہا چیز موت کے صدمہ سے تباہ و برباد نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ وہ نظام تکوینی کی بان ہے

ہو اگر خود نگر، خود گرد و خود گیر خودی

یہی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

اقبال کے مابعد الطبیعی تصورات کا مرکزی نقطہ خودی ہے جس کے بے پایاں امکانات کی اس نے پردہ کشائی کی ہے۔ خودی میں



صرف کائنات کی تسخیر کی صلاحیتیں ہی نہیں ہیں بلکہ اپنے سب سے بڑے  
مذمقابل موت پر بھی قابو پانے کی قابلیت بدرجہ اتم موجود ہے تاکہ اس کے  
ارتقاء کی کوئی منزل آخری منزل نہ ہو۔

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے      اگر ہوزندہ تولد نامہ صورت رہتا ہے  
مہ و ستارہ مثال شرارہ یک و نفس      مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے  
فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا      ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

### تمت

مطبوعہ اعظم اشیم پریس گورنمنٹ ایجوکیشنل پبلیشرز حیدرآباد دکن

۱۳۵۱ھ

